CUPRINSUL

WILLIAM JAMES EARLE

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

WILLIAM JAMES EARLE

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

Traducere: Florenţa Oprişan

1999
ALL

Prefața

Această carte este concepută spre a fi utilizată sub forma unui text concis ori ca supliment al cursurilor numite Introducere în filosofie, Chestiuni filosofice, Probleme de filosofie sau asemănător. Pentru astfel de cursuri, ea va avea şi funcţia unui ghid independent. *Nu* este potrivită pentru cursuri tratând istoria filosofiei sau pentru cele de logică. Logica, studiul sistematic al tuturor tipurilor de raţionamente, nu este acoperită în această carte, de vreme ce formează de obicei obiectul unui curs separat. Totuşi, anumiţi termeni şi concepte din logică sunt introduşi în măsura în care sunt necesari clarificării materialului prezentat. (Studenţilor aflaţi în căutarea unei lucrări concise şi generale de logică le recomandăm *Theory and Problems of Logic* de John Nolt şi Dennis Rohatyn, din seria Schaum's Outline publicată la editura McGraw Hill.)

Fiecare capitol al acestei cărţi oferă o privire generală la zi asupra câte unui domeniu al filosofiei şi s-a vrut a fi cât mai consistent posibil. Având acest plan, cartea înzestrează cadrele didactice cu o bază de la care plecând, pot organiza un curs: abordări multiple, secvenţe de învăţare, material primar şi lecturi suplimentare.

Au fost incluse câteva secţiuni speciale, cu scopul de a spori înţelegerea şi aprecierea filosofiei. Trebuie amintită în mod particular

bibliografia complet adnotată de la sfârşitul fiecărui capitol. Glosarul care include termeni specializaţi extraşi din toate domeniile filosofiei a fost conceput nu atât pentru a da fiecărui termen definiţii tip dicţionar, cât pentru a spune câte ceva despre cum anume este folosit acesta. în textul însuşi, o serie de subtitluri interpuse „sparg" câteodată prea lungile speculaţii, argumentări şi explicaţii specifice discursului filosofic. Astfel, termenii-cheie şi subiectele abordate se vor clarifica şi vor fi puse în legătură de aşa manieră încât studentul se va conduce în studiul său şi va recapitula cu mai multă uşurinţă.

Studentului

Studiul filosofiei promite o aventură a gândirii, o reflecţie critică asupra uluitoarelor sale concepte şi provocatoarelor întrebări cărora acestea le dau naştere. Ce este realitatea? Cum dobândim cunoaşterea? Ce este moralitatea? Acestea sunt doar câteva asemenea întrebări.

Capitolul 1, „Natura filosofiei", explică de ce aceasta nu se aseamănă fizicii, chimiei sau matematicii. Printre experţii în fizică sau matematică există un grâd înalt de consens cu privire la ceea ce înseamnă un fapt sau un „răspuns corect", sau cu privire la cum trebuie să arate cele mai bune teorii. In filosofie există mult mai puţin consens: experţii săi sunt recunoscuţi pentru că înţeleg întrebările şi problemele filosofiei, pentru că sunt capabili să aprecieze şi să critice punctele de vedere ale rivalilor şi pentru că, în sfârşit, pot face mai clare pentru noi conceptele pe care se sprijină nedumeririle noastre cele mai adânci.

Un student eminent la filosofie este eminent, la urma urmei, pentru că învaţă să participe la aceasta activitate. Sper că această carte va face posibil acest lucru pentru fiecare dintre voi. Ţineţi minte, cu toate acestea, că nu vă veţi putea descurca la (şi probabil nici măcar absolvi) un curs de filosofie memorând o listă de răspunsuri corecte. Nu există o asemenea listă.

Folosiţi deci această carte ca pe o unealtă sau sursă pentru înţelegerea preocupărilor şi speculaţiilor filosofilor sau atunci când vă aplecaţi asupra oricăror argumentări ori analize întâlnite în lecturile şi studiile voastre. Folosiţi această carte ca pe ghidul vostru spre un nou şi tulburător domeniu al gândirii, acela al problemelor fundamentale ale vieţii.

William James Earle

Cuprinsul (redactat de autor)

CAPITOLUL 1

1. NATURA FILOSOFIEI

încă de la începuturile sale, în Grecia Veche, filosofia a avut o istorie complexă. în orice caz, caracteristicile fîlosofiei sunt reflecţia critică asupra tradiţiilor (moştenirilor) culturale şi urmărirea clarităţit conceptuale prin analiza întrebărilor, conceptelor, problemelor şi argumentelor care creează dubii din acest punct de vedere.

Origini

Etimologie

Cuvântul *filoşgftje* derivă din două cuvinte greceşti: *ghilia,* dragoste ori prietenie, şi *şogfela,* înţelepciune. Prin urmare, filosofia, etimologic vorbind, înseamnă „dragoste de înţelepciune". Două chestiuni importante trebuie subliniate în legătură cu această etimologie. *Prima:* aşa cum mulţi dintre filosofii antici au arătat, este posibil să iubeşti ceva fără a-1 şi poseda. Prin urmare, dragostea ar trebui înţeleasă în acest caz ca presupunând „dorinţă" şi „vrerea de a avea". Ca atare, a fi filosof presupune a depune eforturi pentru a obţine înţelepciunea şi nu

neapărat a o deţine. *în al doilea rând,* termenul *înţelepciune* este folosit şi pentru a acoperi o activitate intelectuală susţinută, în orice domeniu, înţelegerea şi practicarea moralităţii şi cultivarea unor opinii şi atitudini luminate, care să ducă la o viaţă fericită şi satisfăcătoare.

Thales şi presocraticii

Un anume Thales este considerat de obicei ca fiind părintele filosofiei occidentale. Thales a activat în jurul anului 585 î.H. (Datele sale biografice exacte nu sunt cunoscute.) într-adevăr, puţine lucruri se cunosc despre Thales, printre care faptul că a fost interesat de astronomie, că a prezis corect o eclipsă şi că a susţinut că tot ceea ce există este alcătuit din apă. Este evident atunci că el a trebuit să se întrebe: Din ce sunt alcătuite toate? Deşi răspunsul său a fost greşit, întrebarea lui a fost una foarte bună. Mai târziu, întrebări ca cea a lui Thales au fost preluate de ştiinţele naturii, dar, chiar de la începuturile tradiţiei noastre intelectuale, filosofia a inclus printre consideraţiile sale deopotrivă întrebările privind natura şi cele legate de viaţa umană. (Variatele discipline intelectuale s-au dezvoltat gradual la o dată mult mai târzie.)

Thales a fost unul dintr-un grup relativ mic de filosofi cunoscuţi sub numele de presocratici. Toţi presocraticii s-au arătat interesaţi de aspectele lumii naturale, fapt ce poate fi ilustrat printr-o mostră de întrebări tipic presocratice: De ce licăresc stelele? De ce creşte şi descreşte Luna? De ce Soarele îşi face călătoria zilnică de la un cap la altul al cerului? Cum începe viaţa? Este etern universul? Ar trebui subliniat "că presocraticii nu au răspuns acestor întrebări, dar, în ciuda acestui fapt, în palmaresul lor intră meritul de a şi le fi pus. într-adevăr, o funcţie importantă a filosofiei este, şi va fi întotdeauna, *inventarea întrebărilor interesante, roditoare, care incită.*

Deşi întrebările puse de presocratici au fost preluate eventual de ştiinţele naturii, există trei motive serioase pentru a le considera tipic filosofice. (1) Ele necesită mai degrabă cercetare şi investigaţii decât acceptarea tradiţiei. (2) Ele caută explicaţii structurate în termeni non-supranaturali (non-mitologici). (3) La aceste întrebări se aşteaptă răspunsuri susţinute de fapte şi/sau argumente raţionale.

Presocraticii au oferit o critică susţinută descrierii mitologice a fenomenelor naturale, preponderentă în societatea vremii lor. Decât să accepte că pământul, soarele, stelele şi alte fenomene naturale ar fi zei

sau zeiţe, ei au oferii descrieri non-supranaturale ale naturii, descrieri ce pot face mai degrabă obiectul unor controverse raţionale decât să fie enunţate ca dogme.

în final, trebuie observat că presocraticii, deşi s-au arătat curioşi în legătură cu lumea naturală şi au fost capabili să-i observe câteva dintre cele mai surprinzătoare trăsături, nu au făcut observaţii sistematice şi nu au practicat experimentul.

Socrate

Acelaşi spirit critic şi independenţă de gândire aplicate de presocratici fenomenelor naturale sunt aplicate de Socrate (cea. 470-399 î.H.) vieţii umane. Acestea sunt întrebări tipic socratice: Ce este pietatea? Ce este perfecţiunea umană? Ce fel de viaţă merită a fi trăită? Se poate învăţa virtutea? Există mai multe virtuţi? Ce este dreptatea? Socrate însuşi nu a scris nimic, dar a preferat să-şi închine viaţa dezbaterii unor întrebări ca cele de mai sus cu persoane importante din anturajul său. Astfel, concepţia noastră despre Socrate derivă din *dialogurile* - de fapt, piese filosofice avându-1 în rolul principal pe Socrate - scrise de faimosul său elev, Platon (429-348 î.H.). Cele mai multe dintre aceste dialoguri se centrează pe chestiuni de genul „Ce este X?", unde X' desemnează o idee dificil de lămurit prin sine însăşi.

Ca urmare, Socrate este primul filosof care şi-a centrat analizele pe *conceptele* nedumeritoare *{concept* este termenul standard în filosofie pentru *idee)* şi a încercat să le clarifice. De exemplu, dialogul cunoscut sub numele de *Symposium* este centrat pe conceptul de iubire. Ca şi noi, grecii antici puteau vorbi cu uşurinţă despre dragoste, dar - din nou, ca noi - puţini dintre ei erau capabili să o definească clar şi precis. Acest lucru presupune un considerabil efort filosofic.

Fapt şi concept

Filosofia este mai degrabă o disciplină *conceptuală* decât una *factuală.* Un fapt este un adevăr despre lume stabilit prin *MhSŁiy.QUff-* Există fapt cotidian, fapt istoric şi fapt ştiinţific, dar ceea ce este cel mai important de reţinut despre faptele de orice tip este adevărul lor şi necesitatea de a fi stabilite prin observaţie. *(A observa* înseamnă a verifica

dacă ceva este într-adevăr aşa.) Trebuie, de asemenea, observat că putem lua la un moment dat drept fapt ceva ce ulterior am putea descoperi că nu este deloc un fapt; totuşi, acest fapt despre fapte nu este relevant asupra distincţiei primare pe care tocmai am făcut-o.

Singurele sinonime apropiate de concept *suntjjdee^ji noţiune.* E însă simplu de ilustrat ce au filosofii în minte atunci când vorbesc despre concepte. Este un fapt că America a fost descoperită de Columb. (Sau de Leif Ericsson dacă, de fapt, el a ajuns acolo primul!) în oricare dintre cazuri, faptul implică un concept: cel de descoperire. Faptele sunt *ştiute;* conceptele sunt *înţelese.* Nu putem înţelege acest fapt despre Columb (sau Ericsson) fără a înţelege conceptul de descoperire. (Cu cât acesta ne este mai bine lămurit, s-ar putea să fim înclinaţi să negăm ambele cazuri, sau cazul în care oricare alt străin ar fi „descoperit" America: la urma urmei, un număr uriaş de băştinaşi au cunoscut continentul cu mult înainte de a sosi aici primii europeni.)

Dacă eşti vorbitor de engleză şi ai cuvântul *discovery* în vocabular, a înţelege conceptul de descoperire va însemna, practic, acelaşi lucru cu a înţelege cuvântul *discovery.* Totuşi, nu este necesară înţelegerea acestui *cuvânt* în particular. Un vorbitor de franceză stăpâneşte acelaşi concept de descoperire, cu o singură excepţie: el îl asociază cu cuvântul *découverte.*

Multe concepte nu necesită o examinare filosofică; de exemplu, de orice problemă pe care am avea-o cu cuvintele *masă* sau *scaun* se poate ocupa un dicţionar decent. Cu toate acestea, sunt multe cuvinte pe care le folosim şi se întâmplă să fie şi cele mai importante - şi care ne creează probleme şi după ce le-am căutat în dicţionar de exemplu, cuvinte precum *libertate, democraţie, dragoste* ori *moralitate.* Desigur, acestea sunt cuvinte pe care majoritatea oamenilor sunt capabili să le folosească în cursul unei vieţi obişnuite. Pentru ca acest lucru să fie posibil, pare că utilizatorii sunt nevoiţi să deţină măcar o cunoaştere parţială a conceptelor pe care aceste cuvinte le exprimă.

Să presupunem întrebarea: Ce vrem să spunem exact prin libertate? Cu alte cuvinte, în care anume circumstanţe este potrivit să spunem că cineva este liber? Am putea descoperi că nu putem răspunde satisfăcător, că nu putem da seama, în mod clar şi consistent, de conceptul de libertate. Este un semn că stăpânim numai parţial acest concept. Filosofia încearcă să înlocuiască stăpânirea parţială cu cea completă a conceptelor, folosind ca unealtă principală *analiza conceptuală.*

Analiza conceptuală

Analiza conceptuală în termenii condiţiilor necesare şi suficiente

Când vorbesc despre analiza conceptelor, filosofii utilizează o metaforă împrumutată din chimie. Aidoma compuşilor chimici, conceptele mai complexe pot fi „sparte" în ideile mai simple care le compun. Este exact ceea ce face analiza conceptuală. Desigur, nu putem analiza dintr-o dată toate conceptele noastre: cel mai bun lucru pe care-1 putem face este să folosim conceptele pe care le înţelegem mai bine pentru a ne ajuta la înţelegerea celor neclare.

Vom ilustra mecanismul analizei conceptuale în termenii *condiţiilor necesare* şi *suficiente* - pentru început vom lua un concept neproblematic din punct de vedere filosofic.

Să considerăm banalul concept de *burlac.* Analiza acestui concept ne va spune cu exactitate ce anume face pe cineva să fie burlac. Ea este făcută după ce stabilim circumstanţele exacte în care este adevărat despre cineva că este burlac. Modalitatea în care putem face acest lucru este următoarea:

X este un burlac DACĂ ŞI NUMAI DACĂ

(i) X este o fiinţă umană;

(ii) X nu este căsătorit;

(iii) X este de gen masculin; (iv)

X este un adult; şi

(v) X nu este un preot sau în alt mod ineligibil.

Comentarii explicative:

X este ceea ce se cheamă o variabilă - mai concret, o *variabilă-nume* şi *orice* nume o poate substitui. Avem astfel posibilitatea să vorbim despre oricare şi despre toţi burlacii. Dacă se întâmplă să ne gândim la Smith şi vrem să verificăm ipoteza că *el* este un burlac, ar trebui să substituim pe X cu Smith de la (i) la (v).

DACĂ ŞI NUMAI DACĂ înseamnă *numai atunci când* sau *numai în cazul în care.*

Punctele (i), (ii), (iii), (iv) şi (v) sunt toate condiţiile necesare pentru a fi burlac. O *condiţie necesară* pentru ceva este o condiţie ce trebuie satisfăcută pentru a avea lucrul pentru care ea este condiţie necesară. (Despre condiţii se spune şi că sunt „întrunite" sau „îndeplinite".) Astfel, oxigenul este o condiţie necesară pentru foc, ceea ce înseamnă că acolo unde nu este oxigen, nu poate fi nici foc. în termenii exemplului nostru, tot ceea ce nu satisface condiţia (i), indiferent dacă satisface sau nu unele sau toate celelalte condiţii (subiectul ar putea fi, de exemplu, un mascul gorilă), este exclus automat din clasa burlacilor. Acelaşi lucru este valabil pentru fiecare dintre celelalte condiţii.

Cele cinci condiţii nu sunt numai *necesare* luate individual: analiza cere ca ele să funcţioneze în comun, ca un pachet, să fie, dacă vreţi, *suficiente.* împreună, ele constituie o condiţie complexă *suficientă* pentru a fi burlac. Aceasta înseamnă că oricine ar satisface toate cele cinci condiţii intră automat în clasa burlacilor. Nu mai este nimic altceva de făcut: dacă analiza noţiunii de a fi burlac este corectă, nu există o altă condiţie care trebuie îndeplinită ori întrunită.

Bineînţeles, cineva ar putea pune în discuţie necesitatea oricăreia dintre condiţii, ca şi suficienţa lor luate în grup. Dacă dvs. credeţi că preoţii intră sub incidenţa conceptului de burlac, de exemplu, veţi încerca să scăpaţi de condiţia (v). în mod similar, dacă nu consideraţi că sunt burlaci şi bărbaţii divorţaţi ori văduvii, aţi putea înlocui condiţia (ii) cu una mai „tare", cum ar fi „X nu a fost niciodată însurat". Ceea ce contează aici - şi aceasta nu este o întrebare filosofică - este cum se foloseşte cuvântul „burlac" în limba contemporană.

Sunt mai multe lucruri pe care trebuie să le avem în minte o dată ce ne-am obişnuit să gândim în termeni de condiţii necesare şi suficiente. *Mai întâi,* o condiţie necesară nu trebuie să fie o condiţie suficientă. Oxigenul este o condiţie necesară pentru foc, dar *nu* şi una suficientă (de vreme ce şi alte lucruri sunt necesare focului). *în al doilea rând,* o condiţie suficientă nu este şi una necesară. Să ne imaginăm o clasă în care nota de trecere este calculată făcând media rezultatelor a trei teste diferite. A fi notat cu C la toate cele trei teste este o condiţie

suficientă pentru a obţine în final un C, dar a lua un D, un C şi un B înseamnă acelaşi lucru - ceea ci" înseamnă că este constituită o altă condiţie suficientă *(dar nu şi necesară)* pentru a obţine nota finală C.

Definiţia analizei conceptuale prin condiţii necesare şi suficiente

Analiza conceptuală poate fi definită acum după cum urmează: a face analiza unei aserţiuni înseamnă a face explicite şi cât se poate de clare condiţiile necesare şi suficiente pentru adevărul aserţiunii analizate. Observaţi că vorbim mai degrabă de analiza unei aserţiuni decât de cea a unui concept; aceasta pentru că un concept se clarifică lămurind aserţiuni]e-cheie în care este implicat. De exemplu, în loc să înlocuim spaţiul liber în „Libertatea este ", analiza abordează înţelegerea conceptului încercând să se completeze „X este liber DACĂ ". De asemenea, filosofii vorbesc de condiţii necesare şi suficiente pentru *aplicarea* conceptului, deci putem întreba (de exemplu) ce condiţii trebuie întrunite pentru ca noţiunea de libertate să se aplice lui X. Dacă un anumit concept i se aplică lui X, despre X se poate spune şi că *a căzut sub incidenţa* conceptului respectiv.

Fiecare analiză este împărţită în două părţi: *analysandum,* sau ce este de analizat, şi *analysans,* sau ce constituie analiza propriu-zisă. în exemplul nostru, *analysandum-\A* este „X este un burlac", iar *analysans-u* este dat de lista condiţiilor necesare şi împreună suficiente, de la (i) la (v).

Cerinţe pentru o analiză reuşită

Orice analiză reuşită trebuie să îndeplinească trei cerinţe principale: (1) *analysandum* şi *analysans* trebuie să însemne acelaşi lucru;
(2) *analysandum* şi *analysans* trebuie să aibă aceeaşi valoare de adevăr;
(3) *analysans* trebuie să fie mai clar (sau mai puţin înşelător) decât *analysandum.* Dacă a treia condiţie nu este îndeplinită, analiza poate fi corectă într-o oarecare măsură, atâta doar că nu este „clarificatoare", „iluminatoare".

De vreme ce analizele sunt înfăţişate de obicei în formă schematică, cu variabilele de rigoare, ca în „X este burlac", a doua condiţie pentru reuşita lor se aplică numai când aceeaşi *valoare* (Jones, Smith, Brown etc.) înlocuieşte variabila în toate apariţiile sale. „X este burlac" nu este realmente o aserţiune, pentru că nu are valoare de adevăr. („Valoarea de adevăr" este un termen tehnic ce desemnează cele două valori, *adevărat* şi *fals.)* Pe când „Jones este burlac" - formulată înlocuind variabila X cu valoarea „Jones" - este o aserţiune şi posedă valoare de adevăr, altfel spus poate fi adevărată sau falsă.

Condiţiile (1) şi (2) pentru o analiză reuşită nu sunt în întregime diferite, de vreme ce două aserţiuni ce au acelaşi înţeles (1) trebuie să aibă aceeaşi valoare de adevăr (2) - adică trebuie să fie amîndouă adevărate sau amândouă false. S-ar putea să nu ştiţi nimic despre sora mea, dar *ştiţi* că dacă aserţiunea „sora mea este zgârcită" este adevărată,
aserţiunea „Celălalt copil al părinţilor mei este zgârcit" este, de asemenea, adevărată. La fel, ştiţi şi că dacă oricare dintre afirmaţii este falsă, ambele vor fi false. (Ceea ce este, bineînţeles, cât se poate de evident.)

Contraexemple

Filosofia reprezintă o activitate critică ce nu se dezice, şi atunci când filosofii oferă analize, acestea - dacă sunt cât de cât promiţătoare - fac obiectul celor mai riguroase cercetări. Acestea pot produce două rezultate importante: cineva s-ar putea gândi la un *contraexemplu* la necesitatea unora sau mai multor condiţii înşiruite în *analysans;* sau cineva s-ar putea gândi la un contraexemplu la *suficienţa* pachetului de condiţii ce alcătuieşte *analysans-\x\. {Contraexemplul* este un termen
tehnic desemnând un exemplu ce demonstrează falsitatea unei afirmaţii.)

Contraexemple la necesitate

O analiză pretinde că fiecare dintre condiţiile cuprinse în *analysans* este o condiţie necesară. Această pretenţie este înlăturată (ceea ce înseamnă că i se demonstrează falsitatea) furnizând un exemplu care nu satisface una sau mai multe dintre condiţiile necesare date în *analysans,* dar care, cu toate acestea, este un exemplu de netăgăduit al *analysandum-ulm.* De vreme ce analiza conceptului de „burlac" este corectă, nu există contraexemple la necesitatea fiecăreia dintre cele cinci condiţii.

(Amintiţi-vă că acest concept nu este realmente problematic, dar a fost folosit numai pentru a ilustra abc-ul analizei conceptuale.)

Contraexemple la suficienţă

O analiză pretinde că pachetul de condiţii ce alcătuiesc *analysans-ul* este o condiţie suficientă. Pretenţia este înlăturată aducând un exemplu ce satisface *toate* condiţiile date în *analysans,* dar care, cu toate acestea, nu este un caz al *analysandum-ului.* Exemplul nostru de analiză poate fi folosit pentru a ilustra ideea contraexemplului la suficienţa unui anumit set de condiţii. în discuţiile din timpul cursurilor cu privire la ce presupune ideea de „burlac", studenţii se opresc după ce înşiruiesc primele patru condiţii. Ei pretind că acestea sunt suficiente: că oricine le satisface este automat un burlac.

în cele din urmă, aproape de fiecare dată, cineva se gândeşte la un preot catolic - contraexemplul perfect la suficienţa primelor patru condiţii. Preoţii catolici îndeplinesc primele patru condiţii, dar nu este corect să-i clasificăm ca burlaci. (Repet, acesta este numai un exemplu: dacă vorbitorii acestei limbi includ în clasa burlacilor şi preoţii catolici - ceea ce este posibil, dar îndoielnic - atunci trebuie găsit alt exemplu elocvent în această chestiune.)

Analiza în termeni de criterii

La un moment dat s-a crezut că toate conceptele ce pot fi cât de cât analizate trebuie să fie analizabile în termeni de condiţii necesare şi suficiente. însă acesta nu mai este de mult punctul de vedere standard. Deşi analiza via condiţii necesare şi suficiente inspiră ordine şi claritate, există concepte de interes filosofic care, pur şi simplu, nu cedează acestui tip de analiză. Multe dintre acestea pot fi elucidate cu succes folosind *criteriile.*

Definiţia criteriului

Putem defini un *criteriu* (plural = *criterii)* ca fiind orice factor relevant al semnificaţiei conceptului fără a fi însă o condiţie necesară sau suficientă. Să presupunem, de exemplu, că urmărim să clarificăm conceptul de „viaţă fericită". (Acesta nu este un exemplu artificial: filosofii, de la Socrate până în zilele noastre, au fost interesaţi de acest con-

cept, iar oamenii care nu sunt filosofi de profesie au urmărit, de asemenea, să lămurească ce fel de viaţă ar putea fi considerată cu adevărat fericită.) De exemplu, are vreo legătură faptul de a avea copii drăguţi cu cel de a avea o viaţă fericită? Cu siguranţă, simţim că există o oarecare legătură, însă ne dăm seama că a avea copii drăguţi nu este o condiţie necesară şi nici una suficientă pentru a fi fericiţi. Conexiunea în cauză este considerată *criterială.*

în analiza noastră a conceptului de viaţă fericită ne înfăţişăm mai degrabă cu un număr de criteria decât cu un set de condiţii necesare şi suficiente. Fiecare criteriu pentru X, spunând-o abstract, ne dă o *raţiune puternică* pentru a crede că X se verifică (se obţine). Această *raţiune serioasă* trebuie, în orice caz, determinată de o expresie precum „alte lucruri de aceeaşi natură". O persoană care are copii buni, dar a cărei viaţă a fost un chin datorat necazurilor şi bolilor nu este o candidată prea potrivită pentru a fi un caz al conceptului de analizat.

Legătura criterială

Precum condiţiile necesare şi suficiente, legăturile criteriale sunt stabilite prin gândirea analitică asupra conceptelor şi nu prin cercetare factuală sau date de observaţie. Să presupunem, de exemplu, că s-a stabilit că oamenii având un anumit nivel de glicemie sunt, în 99% din cazuri, fericiţi.

Totuşi, acest lucru nu face din respectiva valoare a glicemici un criteriu relativ pentru a duce o viaţă fericită. Nu este o parte a ceea ce înţelegem sau vrem să spunem prin o viaţă fericită. Nu intră în conceptul de fericire. Conexiunile criteriale sunt cel mai bine înţelese ca făcând parte dintr-o clasificare generală a conexiunilor. Legăturile dintre obiecte şi proprietăţile lor, indiferent dacă sunt observabile sau doar gândite, pot şi clasificate astfel:

CONEXIUNI CONCEPTUALE, care sunt

- studiate de filosofie;

- elucidate prin analiză;

- construite în interiorul limbajului nostru.

Conexiunile conceptuale sunt de asemenea

conexiuni m<*esare,*

care nu pot să nu existe
(cum este legătura între
a fi burlac
şi a fi bărbat)

sau

conexiuni criteriale

care pot să nu existe
(cum este legătura între
a avea o viaţă fericită şi a avea copii reuşiţi).

CONEXIUNI CONTINGENTE care

- *nu* sunt studiate de filosofie;

- *nu* sunt elucidate de analiză;

- *nu* sunt date în construcţia limbajului.

Aici, *contingent* înseamnă, simplu, nonconceptual. De vreme ce legăturile contingente sunt nonconceptuale, nici un efort de gândire asupra conceptelor nu va spune nimic despre ele, ele vor trebui să fie „descoperite" prin observarea lumii.

Alte metode filosofice

Mare parte din ceea ce au făcut şi continuă să facă filosofii este privit ca o formă de analiză, fie prin condiţii necesare şi suficiente, fie prin criterii. Totuşi, alte două metode, amîndouă având importanţă istorică, dar şi continuând să-i intereseze pe filosofi, merită o scurtă discuţie: metoda îndoielii şi metoda fenomenologică.

Metoda îndoielii

***îndoiala** carteziană*

Metoda îndoielii este asociată cu filosoful francez Rene Descartes (1596-1650) într-adevăr, „îndoiala metodică" pe care a susţinut-o Descartes este deseori numita îndoială carteziană. Descartes a spus că atunci când începem să gândim filosofic - ceea ce înseamnă *săfiloso-făm* - primul lucru pe care ar trebui să-1 facem este să ne îndoim de tot ceea ce nu putem fi absolut siguri. Vom descoperi atunci că cele mai multe dintre convingerile noastre, pe care le-am dobândit întâmplător (dacă nu chiar neglijent) de la părinţi şi profesori, nu sunt absolut si-gure. Acest lucru nu este tocmai surprinzător, continuăm noi raţiona-mentul, de vreme ce atât de multe dintre acestea au fost dobândite înainte de a deveni capabili să le supunem unei cercetări raţionale.

*Credinţa **indubitabilă***

Ca adulţi, ne trezim încărcaţi de un amestec de credinţe false ori adevărate. Prin practica îndoielii sistematice, ne putem autodetaşa de acest amalgam şi alege un nou început, intelectual, întemeiat pe o bază mai solidă. Această bază solidă, după Descartes, constă într-un număr mic de convingeri de care nu ne putem îndoi - pe care le putem numi „indubitabile".

***Evaluarea** îndoielii carteziene*

Practicarea îndoielii carteziene este cu siguranţă un mod efectiv de a discuta şi poate de a depăşi ataşamentul nereflexiv la (sau angajarea faţă de) un corpus de credinţe tradiţionale. Totuşi, două obiecţii se ridică în mod obişnuit împotriva metodei îndoielii:

Obiecţia 1. Nu este evident că putem pur şi simplu impune minţii noastre să înceteze a mai crede în ceva. Ca răspuns la această obiecţie, s-ar putea spune că Descartes furnizează argumente generatoare de îndoială, argumente ce pot realmente să ne determine să renunţăm la COP ingerile noastre obişnuite. Cele trei argumente de bază sunt:

(a) *Argumentul amăgirii simţurilor.* De vreme ce simţurile noastre ne înşală uneori, nu putem niciodată avea încredere totală în ele.

(b) *Argumentul visului.* Nu există dovadă convingătoare că nu visăm **chiar** în acest moment.

(c) *Argumentul forţei demonice.* Nu există nici o modalitate de a exclude posibilitatea ca mintea noastră să fie manipulată de un demon.

Obiecţia 2. Nu este evident că există convingeri non-relaţionale ce ar putea fi folosite ca bază pentru o cunoaştere de certitudine absolută. Există lucruri sigure de care nu mă pot îndoi (si ar putea fi adevărat pentru oricine), dar acestea sunt explicate cel mai bine relaţional, în termenii altor credinţe pe care eu (sau cineva) le am. Dacă aceasta este o critică corectă şi îndoiala carteziană nu a dus la credinţe indubitabile (care pot avea rol de fundament), ea rămâne o modalitate folositoare de a ne zdruncina încrederea banală, „naivă" (sau „pre-filosofică").

Metoda fenomenologică

Fenomenologia

Deşi termenul *fenomenologie* este folosit în mai multe sensuri distincte, el este cel mai des folosit pentru a descrie mişcarea filosofică asociată cu Edmund Husserl (1859-1938). în loc de a descrie lumea înconjurătoare ori în termenii simţului comun, ori în aceia ai ştiinţei, fenomenologia caută să descrie lumea noastră interioară - experienţa noastră subiectivă sau, aşa cum deseori o denumesc fenomenologii, „experienţa noastră trăită". Acest lucru este realizat folosind metoda fenomenologică.

Observaţia lipsită de presupoziţii ***a*** *fenomenelor conştiinţei*

Metoda fenomenologică constă într-o cercetare atentă, lipsită de presupoziţii, a stării de conştiinţă a cuiva. Termenul-cheie al acestei definiţii este „lipsit de presupoziţii". în general, observaţiile (indiferent dacă sunt îndreptate către noi înşine sau către lumea care ne înconjoară) sunt rezultatul interferenţei a doi factori: (1) ceea ce este de observat;
(2) categoriile în termenii cărora noi ne organizăm şi ne descriem observaţiile, în mod normal, teoriile noastre dau forma observaţiilor noastre. Putem cumula acestea spunând simplu că observaţiile noastre *pre-*

supun categoriile şi teoriile noastre. A aborda metoda fenomenologică presupune să abandonăm angajamentele noastre categoriale şi teoretice pentru a descrie ceea ce *apare.* (Cuvântul *fenomen* derivă din grecescul *phainesthai,* „a apărea".)

O evaluare a metodei fenomenologice

Deşi idealul unei observaţii „pure" şi „lipsite de presupoziţii" a preocupat pe mulţi dintre filosofii secolului nostru, a rămas neclar dacă el este posibil de practicat. De asemenea, mai apare o dificultate: observaţia fenomenologică a conştiinţei pare a fi foarte asemănătoare cu auto-observaţia psihologică cunoscută sub denumirea de *introspecţie.* Prin introspecţie conştientizăm conţinuturile particulare ale minţii noastre, conţinuturi care „au ajuns acolo" pentru că am fost expuşi unei tradiţii culturale particulare, unei anumite educaţii etc. (aşa cum reiese dintr-o autobiografie individuală). Dar observaţia fenomenologică trebuie să dea la iveală *structuri necesare* de conştiinţă sau *esenţe.* Rămâne neclar dacă, alături de conţinuturile mentale ce depind de contingenţele istorice, există structuri necesare care pot fi deprinse printr-o descriere „fără presupoziţii". Probabil că anumite structuri foarte generale, care au de-a face cu caracterul temporal al experienţei noastre - regretul sau anticiparea, de exemplu -, sunt trăsături necesare ale stării de conştiinţă.

Metode şi algoritmi. Se impune aici un comentariu general, care se aplică tututor metodelor filosofice, dar care ajută mai ales în evaluarea metodei fenomenologice. Cei mai mulţi oameni se lovesc mai întâi de metode (ori „modalităţi de a face ceva") care, în fapt, aparţin unei subclase speciale a acestora cunoscute sub denumirea de algoritm. Un *algoritm* este un set de instrucţiuni pas cu pas care, dacă sunt corect urmate, duc la o soluţie sau un răspuns bine definite. Cu alte cuvinte, algoritmii sunt metode în întregime verificabile. Operaţiile aritmetice de bază - adunarea, scăderea, înmulţirea, împărţirea - sunt *algoritmice.* Atât timp cât aplicarea metodelor algoritmice nu cere creativitate ori judecată, nu surprinde pe nimeni că ele sunt chiar metodele după care computerele sunt programate să funcţioneze.

Pe de altă parte, nici o metodă filosofică nu este algoritmică. Metoda analizei, indiferent dacă aceasta se face în termeni de condiţii necesare şi suficiente sau în termeni de criterii, cere judecată cu privire la ce este şi ce nu este important din punct de vedere conceptual, în fiecare pas al aplicării ei. La rândul ei, metoda fenomenologică pretin-

de ceva asemănător artei marilor romancieri - un Proust sau un Joyce - pentru a produce rezultate interovmu-. Odată, caracterul non-algoritmic al filosofiei a fost considerat un punct critic în care filosofia diferă de ştiinţele naturii. Cu toate acestea, astâ/.i ştim că, în chiar interiorul ştiinţelor naturii, nici o descoperire importanta şi nici o teorie nu rezultă din simpla aplicare a unei metode algoritmice. (Vezi discuţia despre ştiinţă de la capitolul 3.)

Domenii importante ale filosofiei

Filosofia poate fi împărţită în mai multe câmpuri de cercetare, fiecare putând fi definit în funcţie de întrebările-cheie la care încearcă să răspundă. Subdomeniile cele mai importante, cu excepţia logicii, vor fi descrise pe scurt în această secţiune. Logica (studiul sistematic al tuturor tipurilor de raţionament) nu este inclusă, de vreme ce este predată de obicei într-un curs separat. Totuşi, pe parcursul acestei lucrări, vor fi introduşi termeni şi concepte din logică ori de câte ori aceştia sunt necesari pentru a înţelege materialul prezentat.

Trebuie să subliniem că orice activitate umană care implică noţiuni nedumeritoare poate genera reflecţia filosofică. Pentru orice activitate interesantă din punct de vedere conceptual, să-i spunem X, există loc pentru „filosofia lui X"; de exemplu, există azi un subdomeniu al filosofiei intitulat „filosofia dreptului". Filosofia subdomeniului X poate fi considerată extensie a unui domeniu tradiţional al filosofiei. De exemplu, filosofia dreptului se încadrează în domeniul filosofiei social-politice.

Epistemologia

Epistemologia, cunoscută şi sub denumirea de teoria cunoaşterii, este defînîta"cu ajutorul a două întrebări-cheie: (1) Ce este cunoaşterea?^ şi (2) Cum dobândesc fiinţele umane cunoaşterea? Â încerca să răspunzi acestor întrebări presupune a analiza concepte precum convingere, adevăr şi justificare (întemeiere). Cum pot fi sigur de adevărul credinţelor mele? Ştiu că uneori oamenii cred în lucruri fără motive întemeiate, fără dovezi clare. Ce ar trebui, prin urmare, să considerăm a fi motive întemeiate şi dovezi clare în sprijinul variatelor credinţe ce ne animă? De

vreme ce întreaga activitate practică se sprijină pe cunoaştere - sau, mai precis, pe ceea ce credem că este cunoaştere - întrebările ce se nasc în studiul epistemologiei au mai mult decât un interes academic.

Filosofia ştiinţei

Filosofia ştiinţei este definită în termenii acestei întrebări-cheie: Cum se explică extraordinarul succes al ştiinţei? Fizica, chimia şi biologia au făcut (şi continuă să facă) progrese susţinute în obţinerea unei tot mai clare imagini a lumii. Şi aceste ştiinţe ne furnizează nu numai informaţii clare (care, printre alte lucruri, oferă baza tehnologiilor moderne), dar şi explicaţii satisfăcătoare din punct de vedere intelectual pentru un spectru larg de fenomene naturale.

Cuvântul *ştiinţă,* de sine stătător, se referă de obicei la *ştiinţele naturii* - cele ce au de a face cu fenomene fizice, obiective şi măsurabile, precum fizica, chimia şi biologia. Totuşi, există şi „ştiinţe umane" sau „sociale", precum psihologia, sociologia, economia şi antropologia. Până în prezent, nici una dintre acestea nu a obţinut succesul ştiinţelor naturii. Filosofia ştiinţei vrea să explice această diferenţă. Probabil că ceva specific fiinţelor umane face ca, în principiu, comportamentul lor să fie impredictibil. în capitolul 3 sunt luate în calcul două explicaţii ale acestei impredictibilităţi.

Mai întâi, ştiinţele umane s-ar putea să ne ajute să înţelegem comportamentul uman, chiar gândindu-ne că este imposibilă vreo predicţie asupra desfăşurării comportamentului individual. *în al doilea rând,* este posibilă o predicţie asupra comportamentului uman în genere (colectiv), în acelaşi timp clarificatoare şi folositoare în practică, chiar dacă comportamentul individual este impredictibil.

Metafizica

Metafizica, cunoscută şi sub denumirea de ontologie*, este definită de întrebarea: Ce este? Aceasta este o întrebare descurajator de simplă de vreme ce implică cea mai bazală şi mai răspândită distincţie

* Ontologia este considerată uneori una dintre cele două ramuri ale metafizicii (**cosmologia** ar fi cealaltă ramură).

din gândirea umană: cea dintre *aparenţă* şi *realitate.* Imaginea noastră asupra realităţii este în mare parte derivată din ştiinţe. Dacă nu ar fi fost ştiinţele naturii, n-am fi ştiut nimic despre electroni, găuri negre, quarci ş.a.m.d. De ce avem atunci nevoie de metafizică? Răspunsul, foarte simplu, este că nu avem garanţia că tot ceea ce este real poate fi cuprins în „inventarul" uneia dintre ştiinţe. Există Dumnezeu? Am un suflet? Sunt reali îngerii? Acestea sunt întrebări pe care cei care gândesc şi le-au spus (şi continuă să şi le pună), şi care nu sunt rezolvate prin ştiinţă.

Un alt subiect important al metafizicii este întrebarea dacă există *obiectele abstracte:* numere, formule, concepte şi propoziţii, de exemplu, întrebarea ce trebuie luată aici în consideraţie este dacă aceste „obiecte" au o existenţă independentă de gândirea omului. Să presupunem că nu ar exista oameni care să le gândească: ar exista încă numerele, formulele, conceptele, propoziţiile? Natura realităţilor matematice este una dintre temele majore ale subdomeniului intitulat filosofia matematicii.

Filosofia minţii

Filosofia minţii, denumită câteodată psihologie filosofică, este definită de următoarele întrebări-cheie: (1) Care este natura mentalului? (2) Cum ar trebui să înţelegem termeni precum intenţie, dorinţă, credinţă, emoţie, plăcere şi durere? (3) Ce rol au în explicaţia acţiunii umane elementele ce apar în descrierea vieţii noastre mentale? (De observat că anumite aspecte ale acestor întrebări aparţin şi metafizicii.) Există şi o „filosofie a psihologiei", care face reflecţii pe marginea cercetărilor şi teoriilor actuale ale psihologilor. Disciplina poate de asemenea să răspundă unor întrebări care aparţin tradiţional filosofiei minţii.

Filosofia limbajului

Filosofia limbajului ia în consideraţie următoarele întrebări-cheie: (1) Care este legătura dintre gândire şi limbaj? (2) Ce dă înţeles propoziţiilor pe care le folosim? (3) Câte tipuri de înţelesuri există? (4) Cum ne descurcăm, folosind frânturi de realitate, să ne referim lităţi extralingvistice?

Etica

Etica, cunoscută şi ca filosofie morală, este definită de următoarele întrebări-cheie: (1) Ce este moralitatea'.' (2) Ce stă la baza clasificării pe care o dăm acţiunilor noastre în permise din punct de vedere moral, interzise sau obligatorii? (3) Care rste legătura între moralitate şi religie? (4) Care este legătura între moialitatc şi legalitate?

întrebările morale ori etice nasc întreb.ui practice mai mult sau mai puţin presante cu privire la ce tivlmic lacul ori evitat, aici sau acum, sau întrebări chiar mai reflexive reia itoare la înţelesul, scopul şi justificarea clasificărilor noastre morale.

Despre întrebările cu caracter practic spunem uneori că sunt *întrebări de gradul I,* în timp ce despre cele mult mai reflexive spunem că sunt *întrebări de gradul II,* sau *meni întrebări.*

Filosofia socială şi politică

Filosofia socială şi politică, tratată în mod unitar (şi de aceea numită uneori filosofie socio-politică), este definită în termenii următoarelor întrebări-cheie: (1) Cum se leagă întrebările despre moralitatea individuală de existenţa noastră ca membri ai unor colectivităţi mai mari, precum familiile şi popoarele? (2) Ce implică faptul că sunt cetăţean al unui stat? (3) Cum au apărut statele şi de unde îşi trag autoritatea? (4) Trebuie să ne supunem (şi dacă da, de ce?) legilor pământului? (5) Când ar trebui schimbate acestea? Filosofia social-politică furnizează contextul natural al eticii, în care trebuie să ne punem întrebarea ce viaţă este de dorit să trăim? Se pune aici problema: Care este relaţia - Competiţie? Cooperare? Indiferenţă? - între o viaţă dezirabilă pentru un individ şi vieţile pe care este de dorit să le ducă cei din jurul acestei persoane?

Filosofia religiei

Filosofia religiei este definită în termenii următoarelor întrebări-cheie: (1) Are sens limbajul religios? (2) Cum alegem între teism, ateism şi agnosticism? (3) Poate fi probată sau infirmată existenţa lui Dumnezeu? (4) Este iraţională credinţa religioasă? în mod clar, întrebările legate de existenţa lui Dumnezeu aparţin în acelaşi timp şi me-

tafizicii. Dar întrebarea referitoare la existenţa lui Dumnezeu se naşte cumva diferit în filosofia religiei. Hxistenla lui Dumnezeu este o parte a ceea ce am putea numi „imaginea religioasă a lumii". Prin urmare, are sens această imagine luată ca întreg? Putem oferi, de exemplu, o analiză corectă a conceptului de Dumnezeu? Există vreo raţiune de a gândi că imaginea religioasă a lumii este corectă?

Trebuie menţionate aici două teme importante aparţinând filosofiei religiei. *Prima:* imaginea religioasă a lumii este strâns legată, din punct de vedere istoric, de întrebarea asupra sensului vieţii. Dacă ar ieşi la iveală că imaginea religioasă este falsă, ar exista o altă bază pe care să considerăm că viaţa are sens? In *al doilea rând,* s-a susţinut deseori că există o tensiune, dacă nu chiar o totală incompatibilitate, între corectitudinea imaginii religioase şi existenţa răului. Este ceea ce în mod obişnuit se numeşte „problema răului". Această tensiune - sau poate incompatibilitate - apare din cauză că majoritatea persoanelor religioase cred într-un Dumnezeu în acelaşi timp omniprezent (atoatefăcător) şi bun (binevoitor). Un Dumnezeu astfel conceput ar putea eradica tot răul - şi, se presupune, ar şi dori să o facă.

Estetica

Estetica, care include şi filosofia artei, este definită de următoarele întrebări-cheie: (1) Ce este frumuseţea? (2) Ce face dintr-un obiect o operă de artă? (3) De ce operele de artă sunt atât de importante? (4) Sunt obiective sau subiective judecăţile după care un obiect este considerat obiect de artă sau cele care stabilesc valoarea relativă a unei opere de artă?

în tradiţia noastră culturală, operele de artă au fost în general valorizate ca reprezentând mai mult decât surse de plăcere. De exemplu, se pretinde că avem să învăţat ceva despre noi înşine şi despre lume din operele de artă. Cum este posibil? De exemplu, *Război şi pace* al lui Tolstoi este clasificat ca roman, mai degrabă o ficţiune decât o lucrare istorică de sociologie sau psihologie. Cum poate o ficţiune să ne înveţe ceva despre lume?

Rezumat

Filosofia este singura disciplină academică care-şi îndreaptă atenţia către claritatea conceptuală. De c\c:nplu, cel mai 'n:l·rat mo-

del al educaţiei o înfăţişează ca pe un progres de la ignoranţă la cunoaştere. Totuşi, progresul în filosofie nu poate fi înfăţişat astfel. Progresul în filosofie este progresul de la o stăpânire parţială a conceptelor la stăpânirea lor totală, de la confuzie la claritate, de la perplexitate la înţelegere completă. Totuşi, pentru conceptele cu adevărat importante, o completă stăpânire şi înţelegere a lor este un ideal către care putem spera să urcăm o treaptă - şi un asemenea progres reprezintă, o călătorie strict individuală.

Deşi există multe modalităţi în care fdosofia, ca şi ştiinţa, poate fi o activitate de colaborare, care angajează mai multe persoane, fiecare dintre acestea va trebui în final să o înţeleagă pentru sine. „înţelege tu asta în locul meu!" este o cerere imposibil de. soluţionat.

În filosofie, clasificarea sau elucidarea conceptelor este obţinută prin intermediul a două tipuri de analiză conceptuală: (]) analiza prin intermediul condiţiilor necesare şi suficiente; (2) analiza pe bază de criterii. Alte metode, cum ar fi cea a îndoielii ori metoda fenomenologică, pot fi şi ele de ajutor.

Fiecare dintre domeniile importante ale filosofici poate fi caracterizat în termenii a câteva întrebări-cheie. Acestea sunt întrebări mai degrabă conceptuale decât factuale. Ca alternativă, putem defini domeniile de bază ale filosofiei în termenii conceptelor neclare pe care acestea caută să le lămurească — şi acestea sunt exact acele concepte care dau naştere întrebărilor. Deşi este folositor să definim subcapitolele filosofiei, linia care separă aceste variate domenii nu trebuie înţeleasă ca fiind absolut rigidă. De exemplu, o singură investigaţie conceptuală poate să taie liniile de demarcaţie dintre metafizică, filosofia minţii şi cea a limbajului. într-adevăr, marea parte a celor mai interesante cercetări filosofice ale zilelor noastre sunt în acest sens inter disciplinare.

Recomandări de lectură

Cea mai folositoare unealtă de cercetare, deopotrivă pentru studenţi şi pentru profesionişti, rămâne *Encyclopedia of Philosophy* (1967). Această lucrare în opt volume include articole despre cea mai mare parte a subiectelor menţionate în Capitolul 1. Ultimul volum conţine un index detaliat. Articolele despre presocratici, Socrate şi despre fiecare dintre principalele domenii filosofice ar putea fi probabil cele mai folositoare. (Lucrarea este deţinută de majoritatea librăriilor, publice sau academice.)

Before and After Socmtrs f! '>*>()) aparţinând lui F.M. Cornford este, prin sine, o lucrare clasica o In.ut.- . on< r,fi şi clară introducere în filosofia greacă şi, de asemenea, o mlnului rir m iiKiMit'ia însăşi. Cel mai cuprinzător studiu asupra presocraticilor csk- luci,nea *Thr Presocratic Philosophers* (1979) a lui Jonathan Barnes. i'cntru S'" i;iic. vezi, *Socrate's: Philosophy in Plato's Early Dialogues* (1979), semnal.i ile (ierasimos Xenophon Santas. O foarte bună lucrare contemporană de istorie generală a filosofiei de la greci până în zilele noastre este cea a lui D.W. llanilyii *A Ilistory of Western Philosophy* (1987).

Multe dintre dialogurile lui Platon sunt ele însele accesibile studentului începător. Trei dialoguri timpurii ce ne furnizează o foarte vie imagine a lui Socrate (şi care de multe ori sunt editate împreună) sunt *Apologia, Kutyphron* şi *Criton.*

De fapt, există zeci de cărţi introductive. Un eşantion al celor mai bune include *The Problems of Philosophy* a lui Bertrand Russell (1912 şi nenumăratele reeditări ulterioare); *Learning to Philosophize* (1964) de E.R. Kmmet; *A Short Introduction to Philosophy* (1967) - Robert G. Olson; *Why Does Languages Matter to Philosophy?* (1975) de Ian Hacking; *WhatDoes It AU Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (1987) de Thomas Nagel; *Philosophical Tales* (1987) de Jonathan Ree; *Connections to The World: The Basic Concepts of Philosophy* (1989) de Arthur C. Danto şi *God, lmmortality, Ethics: A Concise Introduction to Philosophy* (1990) de Douglas P. Lackey. Toate cărţile menţionate se remarcă prin siguranţa stilului şi prin fler; lectura nici uneia nu este o sarcină de rutină, iar cartea lui Ree este de fapt plină de haz.

Deşi unele dintre articole sunt mai degrabă tehnice, studenţii trebuie puşi în temă cu privire la lucrarea *The Handbook of Western Philosophy,* editată G.H.R. Parkinson (1988), care constituie un absolut remarcabil compendiu care conţine articole privind toate temele esenţiale sau astăzi importante.

O introducere în filosofie care pune accent pe explicarea termenilor mai „tehnici" este A.W. Sparkes, *Talking Philosophy: A Wordbook* (1991).

Alt text cu caracter introductiv, care abordează filosofia dintr-o unică perspectivă, este R.M. Saintsbury, *Parudoxes* (1988). Un paradox apare atunci când mai multe premise aparent rezonabile conduc la o concluzie inacceptabilă raţional. Multe dintre problemele fundamentale ale filosofiei îmbracă haina unui paradox.

CAPITOLUL 2

2. EPISTEMOLOGIA

Acest capitol furnizează o analiză ilustrativă a conceptului de cunoaştere. Cunoaşterea, se arată aici, poate fi înţeleasă cu ajutorul termenilor de convingere, adevăr şi întemeiere. Fiecare dintre ideile din analysans-ul lui „X cunoaşte căp" trebuie la rându-i analizată. în consecinţă, dezbatem natura convingerii, natura adevărului şi natura întemeierei.

Cunoaşterea este un bun exemplu de concept pe care cu toţii îl posedăm şi îl folosim, dar pe care puţini dintre non-filosofi l-ar putea explica cu claritate. Pe deasupra, atâta vreme cât cunoaşterea este utilizată ca bază a planificării şi acţiunii, a fi pe cât se poate de lămuriţi cu privire la ce ar trebui să înţelegem prin cunoaştere are o mare importanţă practică.

Etimologie

Cuvântul *epistemologie* derivă din două cuvinte greceşti: *episteme,* însemnând „cunoaştere" şi *logos,* însemnând „studiu al" (sau „teorie a"). în limbile europene expresia *teoria cunoaşterii* este folosită interşanjabil cu *epistemologie.* în lumea antică, *episteme* era contrariul lui *doxa,* însemnând „credinţă", dar în sensul de *simplă opinie,* ceva ce

se apropie de cunoaslerra genuinâ*. în termenii contrastului antic, putem stabili ca fundanu-ni.il.i pentru epistemologie următoarea întrebare: Cum poate fi *doxa* traiislonn.it.i în episte*me?*

Cunoaşterea

Analiza standard a cunoaşterii

Conceptul de cunoaştere este un candidai perfect pentru analiza filosofică. în primul rând, nu este un termen ciudat sau unul tehnic: cu toţii suntem în stare să folosim (şi chiar o facem) substantivul cunoaştere şi variate forme ale verbului *a cunoaşte* destul de frecvent şi destul de corect. în cursul unei vieţi obişnuite, respingem deseori - de multe ori din motive întemeiate - variate pretenţii ale oamenilor de a şti una ori alta. (De bună seamă, aproape fiecare avem clară tendinţa - a cărei depăşire presupune o îndelungată terapie filosofică - de a supraestima ceea ce ştim.) In orice caz, nu este evident cum ar trebui să explicăm cu exactitate ce implică conceptul de cunoaştere.

Din fericire, filosofii au pus la punct o de pe acum larg acceptată analiză a conceptului de cunoaştere. Conform înţelegerii etalon, cunoaşterea este o *opinie adevărată şi întemeiată.* Aceasta poate fi exprimată, într-o formă analitică, după cum urmează:

X ştie că p DACĂ ŞI NUMAI DACĂ

(i) X crede că p;

(ii) este adevărat că p; şi

(iii) X are temei să creadă că p (dacă X crede că p).

De exemplu, ştiu că 2 + 2= 4 doar în cazul în care (sau doar atunci când) cred că 2 + 2 = 4, e adevărat că 2 + 2= 4 şi am temei să cred că 2 + 2= 4. Similar, ştim că în curte se află câinele numai în cazul în care credem că acesta se află în curte, în care acesta este acolo şi este întemeiată credinţa noastră.

Prin urmare, conform analizei standard, avem trei condiţii necesare pentru cunoaştere: (1) condiţia încredinţării, (ii) condiţia adevăru-

* comună, în stare naturală, nespecializată - *n. trad.*

lui şi (iii) condiţia întemeierii. Cine nu îndeplineşte una sau mai multe • dintre aceste condiţii nu poate (nu are posibilitatea) să ştie că p. Analiza standard a cunoaşterii pretinde ca aceste trei condiţii să fie împreună suficiente - ceea ce înseamnă că nu există altă cerinţă ce trebuie îndeplinită pentru a cunoaşte ceva.

Distincţia „a şti că"/„a şti cum"

Analiza standard a cunoaşterii este o analiză a lui „a şti că". Orişicât, „a şti că" trebuie atent distins de „a şti cum". Ştim *cum* să mergem pe bicicletă, să coacem o tartă cu ananas sau cum să stăm în mâini. Acesta este comunul *know-how* sau cunoaşterea ca abilitate. In mod obişnuit, cunoaşterea ca abilitate nu poate fi în întregime expusă în cuvinte: o asemenea cunoaştere se predă mai mult prin demonstraţie decât prin spuse.

Cunoaşterea în sensul de „a şti că" este numită *cunoaştere propoziţională.* într-adevăr, „p" din „cred că p" şi „ştiu că p" este denumită *variabilă propoziţională.* în general, se adoptă ideea conform căreia cunoaşterea propoziţională, spre deosebire de *know-how,* poate fi în întregime redată în cuvinte.

înainte de a continua analiza cunoaşterii, este totuşi necesar să spunem câte ceva despre propoziţii.

Enunţuri declarative, aserţiuni, propoziţii

Construcţia ideii de propoziţie necesită mai multe etape. Pentru început, trebuie să observăm că toate enunţurile pe care le folosim pot fi împărţite în enunţuri care admit valori de adevăr şi enunţuri care nu admit valori de adevăr. Legat de aceasta, să considerăm următoarele enunţuri:

Câţi ani ai?

O, să fii tânăr!...

închide uşa!

Dl. Rainier are 1,5 m înălţime.

Primele trei enunţuri - respectiv cel interogativ, exclamativ şi imperativ - nu sunt nici adevărate, nici false; nu are sens, imediat după

ce unul dintre ele este rostit, să întrebăm: „E adevărat?" (Vă puteţi convinge de asta printr-un simplu experiment mental.) Merită să observăm că enunţurile interogativ, exclamativ şi imperativ presupun fiecare că este adevărat *ceva,* cu alte cuvinte au presupoziţii adevărate sau false. De exemplu, întrebarea presupune că persoana căreia îi este adresată are o vârstă, ceea ce ar fi adevărat pentru toţi oamenii, nu însă şi pentru Dumnezeu.

Bineînţeles, are sens să întrebi „Este adevărat?" după rostirea enunţului afirmativ „Dl. Rainier are 1,5 m înălţime". Este evident că enunţul poate fi adevărat sau fals şi putem aprecia asta chiar dacă se întâmplă să nu ştim dacă este adevărat sau fals. Enunţuri precum „Dl. Rainier are 1,5 m înălţime", care posedă valoare de adevăr, sunt denumite în general *aserţiuni.* Conceptul de aserţiune este important în logică, deoarece componentele raţionamentelor *trebuie* să fie aserţiuni. S-ar putea naşte totuşi întrebarea dacă termenul *aserţiune,* ca termen tehnic aparţinând logicii, este cu adevărat necesar, de vreme ce avem deja „propoziţia afirmativă" din gramatică. De fapt, avem nevoie de *aserţiune,* pentru că nu toate afirmativele din gramatică sunt aserţiuni. „Unele numere verzi sunt leneşe", deşi este o propoziţie afirmativă, nu este nici adevărată, nici falsă şi, prin urmare, nu este o aserţiune. A gândi că este adevărată ar presupune - ce idee trăsnită! - nu să crezi numai că există numere verzi, dar şi că unele dintre ele sunt leneşe. (Să ne reamintim că numărul nu este acelaşi lucru cu numeralul sau transcrierea literală a numelui unui număr.) A gândi că este falsă ar implica - altă trăsnaie! - să gândim că nici un număr verde nu este leneş - ceea ce înseamnă să gândim că există numere verzi, dar că este greşit să spui că ele sunt leneşe! De fapt, „Unele numere verzi sunt leneşe" este un bun exemplu de *pseudo-aserţiune* - ceva pare a fi aserţiune (doar că este afirmativă din punct de vedere gramatical), dar se dovedeşte a nu fi aserţiune (pentru că nu are valoare de adevăr).

Cu toate că aserţiunile sunt exact ceea ce obţinem substituindu-1 pe p în expresiile „cred că p" şi „ştiu că p", aserţiunile şi propoziţiile nu sunt acelaşi lucru. O aserţiune este faţă de propoziţia pe care o exprimă exact ceea ce este cuvântul *descoperire* pentru conceptul de descoperire. Ar trebui să ne amintim că există şi alte cuvinte, pe lângă „descoperire", care exprimă conceptul de descoperire - de exemplu *découverîe* şi *Entdeckung.* Putem spune acelaşi lucru despre aserţiuni. Enunţul „Plouă" exprimă propoziţia că plouă, dar acelaşi lucru îl face şi enunţul în franceză *„Ilfaitpluie"* sau cel german *„Es regnet".*

Prin urmare, a crede că plouă nu este acelaşi lucru cu a crede că enunţul în engleză *„It is raining"* este adevărat - deşi dacă vorbeşti engleza, eşti încredinţat de adevărul enunţului aşa cum eşti încredinţat şi despre vreme. Un vorbitor de franceză sau de germană ar putea avea aceeaşi convingere despre vreme ca şi un vorbitor de engleză, dar fără a avea vreo idee (presupunând că el nu vorbeşte şi altă limbă) cu privire la enunţul în engleză care ar trebui să fie adevărat. Credinţele cu privire la vreme nu sunt credinţe cu privire la cuvinte, de aceea oamenii care folosesc cuvinte diferite pot fi încredinţaţi de exact acelaşi lucru.

Aceste remarci sunt probabil suficiente pentru a demonstra că propoziţiile nu pot fi identificate cu enunţurile. Enunţurile sunt întotdeauna enunţuri într-o anumită limbă. Ocazional, în special în cărţile vechi, studenţii vor întâlni *enunţ* folosit ca sinonim pentru *propoziţie,* aşa că, probabil, ar trebui să spunem că enunţurile, în sens modern, sunt specifice limbajului. Acest lucru ar trebui să fie evident, totuşi, de vreme ce un enunţ este un *tip de expresie* (acela care posedă valoare de adevăr), şi expresiile sunt întotdeauna expresii într-o limbă anumită. O propoziţie este definită mai abstract şi complet independent de limbile în particular. *O propoziţie este ceea ce asertează un enunţ.* „Plouă" asertează că plouă; *„Ilfaitpluie"* asertează că plouă; *„Es regnet"* asertează că plouă. Avem nevoie de enunţuri care aparţin unei anumite limbi pentru a exprima (sau aserta) propoziţii, dar ceea ce este exprimat (sau asertat) nu aparţine unei anumite limbi.

Atitudini propoziţionale

în engleză, multe verbe (putem avea o viziune echivalentă despre alte limbi) iau ca obiecte expresii de forma „că p". Despre aceste verbe se spune că exprimă „atitudini propoziţionale". Când oamenii cred că p, se îndoiesc că p, suspectează că p, neagă că p, se tem că p, îşi doresc ca p şi tot aşa, credem că ei au o atitudine prepoziţională. O dezbatere completă a atitudinilor propoziţionale aparţin filosofiei minţii. Oricum, aici avem nevoie să ne îndreptăm atenţia doar către „cred că p", din moment ce aceasta este atitudinea propoziţională ce face parte din analiza cunoaşterii.

Convingerea

Convingerea ca o condiţie necesară a cunoaşterii

Condiţia (i) din analiza etalon a cunoaşterii ne spune că nu putem cunoaşte ceea ce nu credem. Cu alte cuvinte, nu putem avea cunoaştere fără încredinţare (deşi cu siguranţă putem avea credinţe care nu se apropie de cunoaştere). Chiar substratul convingerilor noastre, că sunt deopotrivă adevărate şi întemeiate, constituie cunoaşterea. Deşi acesta este chiar modul natural de a înţelege cunoaşterea, a fost câteodată contestat.

Pretinse contraexemple la necesitatea condiţiei (i)

Pretenţia conform căreia condiţia (i) este o condiţie necesară a cunoaşterii a inspirat încercări de contraexemplificare (adică încercări de a produce contraexemple) de tipul celor ce urmează:

Ştiu că fumatul produce cancer, dar nu cred asta; Ştiu

că voi muri într-o zi, dar nu cred;

Ştiu că părinţii mei au făcut sex cel puţin o dată, dar nu cred.

Nu există îndoială că oamenii spun lucruri de acest gen; întrebarea este dacă ei vor să spună (sau ar putea să spună) că ei literalmente nu cred ceva ce ştiu. Ceea ce realmente ne întrebăm este dacă (pentru a schematiza) „a şti că p, dar a nu crede că p" este logic posibil. (Ceva este logic posibil numai în cazul în care nu implică o contradicţie.) în măsura în care sunt luate în consideraţie cele trei presupuse contraexemple, probabil că oamenii vor să spună prin „nu cred asta" ceva mult mai asemănător cu „Nu sunt capabil să-mi imaginez clar asta, să-i fac faţă sau să acţionez conform cu acest lucru". Ceea ce este perfect compatibil cu credinţa lor. Pentru a demonstra asta, ne folosim de conceptul nostru de convingere. Dar cum ar trebui analizată convingerea?

Analiza credinţei

Deşi cu toţii - generalizăm, desigur, cu privire la vorbitorii adulţi de engleză - avem cuvântul *credinţă* în vocabular, conceptul asociat

este foarte dificil de analizat. Este uşor de făcut o clasificare de început: trebuie să distingem credinţa ca atitudine propoziţională - adică „a crede *că"* - de credinţa ca încredere - adică „a crede *în".* In această discuţie nu ne ocupăm de conceptul implicat în a crede *în,* aşa cum este credinţa în democraţie, în modul american de viaţă, în votul pentru cei care au împlinit şaptesprezece ani, în senatorul X sau în orice altceva.

O analiză a lui *a crede că* se poate transcrie după cum urmează:

X crede că p DACĂ ŞI NUMAI DACĂ

X crede că p este adevărat.

Această analiză satisface cu siguranţă primele două cerinţe ale unei analize reuşite: *anal\sandum-* şi *analysans-w* semnifică acelaşi lucru, iar valorile lor de adevăr sunt aceleaşi. Dar a treia cerinţă ce trebuie întrunită de orice analiză este că *analysans-\x* trebuie să fie mai clar (sau mai puţin înşelător) decât *analysandum-w\,* şi această cerinţă este, trebuie să o recunoaştem, numai marginal satisfăcută de această analiză a credinţei. Este o analiză pe cât se poate de corectă, dar nu este clarificatoare. O analiză completă trebuie să explice cum se leagă credinţa de dorinţă şi acţiune. Un asemenea proiect explicativ este preocuparea centrală a filosofiei minţii, unde ceea ce o persoană pretinde a crede este privit ca parte a unei explicaţii coerente a acţiunilor acesteia. în orice caz, chiar şi analiza noastră preliminară ne ajută să înţelegem de ce pretinsele contraexemple la necesitatea condiţiei (i) nu au succes.

Orice contraexemplu la necesitatea condiţiei (i) a cunoaşterii ne-ar cere să acceptăm o situaţie în care o persoană ar putea afirma consistent „ştiu că p, dar nu cred că este adevărat că p". Dacă cineva ar fi spus ceva de genul „ştiu că am fost la film seara trecută, dar nu cred că am fost", nu i-am atribui persoanei respective o neobişnuită - dar posibilă - stare mentală; am presupune, în schimb, că ea a folosit incorect cuvântul *ştiu* sau cuvântul *cred* (sau poate pe amândouă). Este treaba psihologiei să descrie stările mentale ciudate, inclusiv cele care presupun grave confuzii; filosofia, bazată pe analizele sale conceptuale, poate spune că nici o stare mentală sau condiţie psihologică nu ar putea să fie descrisă drept stare sau condiţie a unei „cunoaşteri lipsite de credinţă". „Cunoaşterea fără convingere" este o expresie care nu are mai multe şanse să descrie ceva decât expresiile „triunghi cu patru laturi" sau „cerc pătrat".

Adevărul

Adevărul ca o condiţie necesară pentru cunoaştere

Condiţia (ii) din analiza standard a cunoaşterii ne spune că nu putem şti ceea ce nu este adevărat - cu toate că anumite lucruri, multe la număr, ar putea fi adevărate fără a fi cunoscute de noi. (într-adevăr, pot exista lucruri adevărate pe care nimeni nu le cunoaşte!) Prima noastră sarcină aici este să explicăm de ce condiţia (ii) este o condiţie necesară pentru cunoaştere.

Condiţia (ii) este o condiţie necesară pentru cunoaştere deoarece în chiar folosirea termenului de *cunoaştere* (şi în termenii înrudiţi) este conţinut un argument faţă de necesitatea ei. Necesitatea condiţiei (ii) reglează utilizarea termenului de *cunoaştere* (şi a celor înrudiţi), chiar dacă nu suntem întrutotul conştienţi de asta. încă o dată, analiza conceptuală explicitează ceva aflat implicit în practica noastră curentă, de multe ori aproape nereflexivă.

Să presupunem că aţi primit sarcina să redactaţi un eseu despre Evul Mediu. Aţi putea scrie „în Evul Mediu, oamenii credeau că Pământul este plat", dar nu aţi scrie niciodată „în Evul Mediu, oamenii ştiau că Pământul este plat." Să zicem că o anumită persoană, X, spune pe la colţuri că trişaţi la jocul de cărţi şi spune chiar că *ştie* că trişaţi. Dacă aţi reacţiona spunând „X ştie că trişez la jocul de cărţi", nu aţi *descrie cu neutralitate* ceea ce bârfeşte X; din contră, aţi *aproba* părerea lui X - cu alte cuvinte, aţi admite că trişaţi.

Acelaşi principiu lucrează în amândouă aceste exemple: este imposibil să spui că cineva ştie că p fără ca faptul să implice că p este adevărat. Spunând „X ştie că p", spunem de fapt că X crede ceva ceea ce este adevărat. Dacă scrieţi „în Evul Mediu oamenii ştiau că Pământul este plat", cititorul va presupune că şi dvs. credeţi (adică gândiţi că este adevărat) că Pământul este plat. (La fel pentru exemplul cu trişatul.)

Pentru a demonstra că adevărul este inclus în conceptul de cunoaştere, am putea apela la *utilizarea comună* - adică la ceea ce vorbitorii cfbişnuiţi pot spune sau nu într-o stare de confort. Totuşi, nu ne bazăm exclusiv pe utilizarea comună. Viziunea asupra cunoaşterii ce transpare de aici se potriveşte cu folosinţa comună (ceea ce este o notă pozitivă), dar se leagă de asemenea - şi ne ajută să le dăm un sens inte-

lectual - şi de multe lucruri care nu au nici o legătură cu folosirea corectă a expresiilor. In particular, această prezentare a cunoaşterii ne ajută să înţelegem dezvoltarea ştiinţei.

Faptul că adevărul este realmente cuprins în conceptul de cunoaştere se dezvăluie în faptul că nu se poate exprima cu sens că „X ştie, în mod fals-, că p". Puteţi totuşi spune „X crede în mod fals că p" şi să spuneţi ceva cu sens şi posibil adevărat. Deşi nu putem garanta că cineva nu va spune „X ştie, în mod fals, că p"; sună ciudat, pentru că încorporează o contradicţie şi aceasta este aproape întotdeauna de ajuns pentru a-i opri pe oameni să spună aşa ceva.

Bineînţeles, se întâmplă destul de des ca oamenii să fie încredinţaţi că ştiu ceva ce de fapt nu ştiu. Dar modul corect de a descrie situaţia nu coincide cu a spune că ei ştiu ceva cu falsitate. Cu privire la oamenii din Evul Mediu care spuneau „Ştim că Pământul este plat" este corect să spunem că făceau două greşeli ce se presupun reciproc. Prima greşeală era în legătură cu forma pământului: ei credeau că este plat, dar nu era şi nu este. A doua greşeală ţine de inventarul cunoaşterii lor: ei'.credeau că aceasta conţine un articol cu privire la forma Pământului, dar nu era aşa.

.. I Aceasta este întotdeauna situaţia în care oamenii gândesc că ştiu ceea ce de fapt este fals. Dacă X spune „Ştiu că p", dar p este de fapt fals» cu necesitate X face două greşeli: *prima,* despre el însuşi şi despre ceea,ce ştie (îşi supraestimează stocul de cunoştinţe cu un articol) şi *a doud,'cu* privire la p. Să ne imaginăm un copil nu foarte isteţ, care învaţă' aritmetică şi care este încântat de ceea ce „ştie" acum, că 2 + 2 = 5. în mod necesar, copilul face două greşeli: una cu privire la ceea ce ştie (mai puţin decât crede) şi una cu privire la cât fac 2 + 2.

Nici o legătură magică între cunoaştere şi adevăr

Când aud principiul: *Dacă ştii ceva, trebuie să fie adevărat,* oamenii îşi imaginează câteodată că le este dată o garanţie magică care leagă fără putiriţa.de tăgadă spusa lor „ştiu că p" (sau încrederea sinceră că ei ştiu că p) cu" faptul că p este adevărat. Totuşi, aceasta dă adevărata legătură între cunoaştere şi adevărul din spatele ei: ea funcţionează totuşi numai pe calea inversă. Dacă p se dovedeşte a fi fals, va ieşi la iveală că nu ştiţi că p, indiferent de ceea ce aţi putea spune ori crede.

Pretinse contraexemplc la necesitatea condiţiei (ii)

Contraexemplele propuse la necesitatea condiţiei (ii) a cunoaşterii (condiţia adevărului) se dovedesc toate a fi contraexemple ale principiilor de genul „Dacă X spune că ştie că p, atunci p" sau „Dacă X crede că ştie că p, atunci p". Acestea sunt principii false, deschise prin urmare contraexemplificării.

Nu există contraexemple fireşti la „Dacă X ştie că p, atunci p". Acest lucru nu ar trebui să ne pună în încurcătură. Refuzăm pur Şi simplu să considerăm ca fiind cunoaştere ceva ce nu este adevărat. De aceea este de multe ori greu să dobândeşti cunoaştere şi de aceea achiziţia ei trece drept o mare realizare. De asemenea, se explică de ce pretenţia de a şti poate fi (şi este deseori) incorectă. (Ar trebui să adăugăm că, în refuzul de a considera cunoaştere ceea ce nu este adevărat, nu urmăm o politică arbitrară, dar rămânem fideli unei concepţii asupra cunoaşterii ce poate juca un rol central în viaţa noastră intelectuală.)

Se menţine câteodată ideea, în ciuda consideraţiilor de mai sus, că oamenii din Evul Mediu cunoşteau realmente că Pământul era plat: aşa părea oamenilor obişnuiţi, experţi respectabili susţineau că este plat, credinţa că Pământul era plat era tradiţională. Toate acestea ar putea fi adevărate, dar sunt irelevante. S-ar fi putut să fie *rezonabilă* pentru oameni, în Evul Mediu, credinţa că Pământul era plat, dar credinţa rezonabilă nu este acelaşi lucru cu a cunoaşte.

Teoriile adevărului

în discuţia asupra necesităţii condiţiei (ii) pentru cunoaştere am stabilit că oricine are o idee despre ce înseamnă *adevăr* sau termeni înrudiţi. Cu toţii avem o practică serioasă în evaluarea enunţurilor pe baza adevărului ori falsităţii lor. Cu toate acestea, „Ce este adevărul?" i-a pus proverbial în încurcătură pe filosofi, şi încă nu au căzut absolut de acord asupra înţelesului corect al conceptului de adevăr. O chestiune clară (şi asupra căreia s-a căzut universal de acord) este că *adevărat* care se aplică enunţurilor şi propoziţiilor ar trebui distins de *adevărat* în expresii de genul „prieten adevărat". în această dezbatere, nu ne interesează cazurile în care *adevărat* este sinonim cu *veritabil* şi antonimul lui *fals* sau *pseudo.* Ne interesează numai *adevărul propoziţional.* Vom prezenta, prin urmare, cele mai importante teorii ale adevărului propoziţional.

Teoria non-teorie a adevărului

Această etichetă, ce sună ciudat sau paradoxal, se apropie de acele perspective filosofice care neagă faptul că avem nevoie de vreo teorie a adevărului. Acestea n-ar trebui confundate cu părerea (exterioară filosofiei) ca nu e necesar să ne deranjăm analizând conceptul de adevăr, pentru că abilitatea noastră obişnuită de a folosi termenul *adevărat* (şi termenii înrudiţi) este îndeajuns de bună. „Teoria non-teorie a adevărului" este o teorie filosofică a adevărului. Ea susţine în principal că

„p este adevărat" semnifică pur şi simplu că p.

Aşadar *Este adevărat că „plouă"* înseamnă pur şi simplu că *Plouă.* înţelegem *Este adevărat că „plouă"* doar în cazul în care (doar atunci când) înţelegem că *Plouă.* „Teoria non-teorie a adevărului" este denumită câteodată şi *teoria dispariţiei adevărului.* Mai este numită, cumva înşelător, *perspectiva descalificantă asupra adevărului.* Ideea din spatele ultimei denumiri este aceea conform căreia un enunţ cu calificativul „este adevărat" este echivalent cu enunţul original lipsit de calificative, sau, cu alte cuvinte, cu enunţul original „descalificat". De exemplu,

Este adevărat că „ninge"

este echivalent cu

Ninge.

Urcuşul sematic. Asociată cu punctul de vedere „non-teorie" (sau al *dispariţiei,* sau *descalificam)* asupra adevărului este şi ideea că adevărul este *o piesă a urcuşului semantic.* Adjectivul „semantic" semnifică „cu privire la relaţia dintre cuvinte şi lume" sau, alternativ, între *vorbirea noastră* şi *despre ceea ce vorbim.* Există o relaţie semantică între „Plouă" şi vreme, în virtutea căreia „Plouă" este fals sau adevărat. Conceptul de adevărat ne permite pur şi simplu să vorbim despre vorbirea noastră despre lume - în acest caz, vremea. *Urcuşul* (ridicarea) este termenul potrivit cu care să descriem situaţia următoare:

NIVELUL 3	Vorbirea noastră despre vorbirea noastră despre vreme	Urcuş
NIVELUL 2	Vorbirea noastră despre vreme	semantic ↑
NIVELUL 1	Vremea	

Teoria corespondenţei

Teoria corespondenţei este cea mai veche, cea mai cunoscută şi probabil cea mai naturală a adevărului. Cerinţa ei de bază este

> Un enunţ este adevărat DACĂ ŞI NUMAI DACĂ el corespunde realităţii.

Enunţul „Plouă" este adevărat doar în cazul în care corespunde (cu partea relevantă a) realităţii. (Trebuie remarcat că însăşi teoria non-teorie a adevărului poate fi privită ca implicit „corespondenţă", de vreme ce pretenţia că un enunţ calificat este adevărat echivalează cu aceea că enunţul necalificat este adevărat.) Dintre toate posibilele teorii ale adevărului, teoria corespondenţei se leagă cel mai direct de ideea că adevărul este o proprietate *obiectivă* a enunţurilor. (Aici, *obiectiv* înseamnă „independent de minte".) Un vorbitor ar putea exprima un enunţ de tipul „Plouă" dintr-o sumedenie de motive psihologice. El şi-ar putea dori să inducă în eroare, să ironizeze sau să dezamăgească; alternativ, el ar putea avea motive întemeiate să gândească că plouă, sau s-ar putea să nu aibă nici unul. Dar, dat fiind înţelesul semantic al lui „Plouă", enunţul său va fi ori adevărat ori fals.

Ceea ce determină acest lucru nu are nimic de-a face cu vorbitorul, cu psihologia sa, cu motivaţia sa sau cu probele pe care le deţine. Ceea ce determină valoarea de adevăr a lui „Plouă" este, pur şi simplu, vremea locală - ceva ce este „în afara" şi în întregime independent de minte. Ceea ce semnifică enunţul „Plouă" s-ar putea să depindă de fiinţele umane, limbajul fiind ceea ce este, adică o invenţie umană cumulativă, ce presupune istorie, tradiţie şi convenţie - deci să aibă semnificaţii diferite. Dar o dată ce i se conferă enunţului „Plouă" un înţeles semantic, nu mai depinde de oameni dacă acesta este adevărat.

Convenţionalitatea semantică comună. Convenţionalitatea semantică comună - sau faptul că vorbele pe care le folosim ar putea însemna (sau ajunge să semnifice) ceva diferit - nu ar trebui confundată cu non-obiectivitatea (sau subiectivitatea) adevărului. „Adevărul subiectiv" este de fapt o contradicţie în termeni. Deşi deseori oamenii spun „E adevărat pentru mine că p", adevărul nu este tocmai relativ la persoană, precum, de exemplu, credinţa, durerea ori dorinţa. „E adevărat pentru mine că p" trebuie să însemne ori „Cred că p" ori „E adevărat *în ce mă priveşte* că p". (Nu este adevărat pentru mine că murele

sunt mai gustoase decât căpşunile, deşi este *adevărat în ce mă priveşte* - adică un adevăr *despre mine* - că prefer murele căpşunilor.) Faptul că ne ajută să evităm aceste confuzii este un avantaj al teoriei corespondenţei.

Dificultăţi ale teoriei corespondenţei. Teoria corespondenţei ridică două probleme principale. *Prima:* aşa cum pretinde, teoria corespondenţei conferă o imagine simplistă şi înşelătoare despre cum determinăm adevărul sau falsitatea enunţurilor. Nu verificăm (şi realmente nu putem) unul câte unul enunţurile noastre punându-le faţă în faţă cu realitatea. Chiar şi decizia de a respinge ca fals un enunţ precum „Plouă" se ia împotriva unui complicat substrat de credinţe. Resping „plouă" deoarece nu se potriveşte cu un număr de alte enunţuri pe care le cred adevărate - de exemplu, că dacă ar ploua şi eu aş fi afară, m-aş uda; că sunt afară, că nu sunt ud etc.

A doua: teoria corespondenţei operează, după cum pretinde, cu ideea pur formală şi non-operaţională „de a verifica dacă p corespunde cu realitatea". Oricum, a verifica dacă p corespunde realităţii nu este ceva ce poate fi făcut ca atare - nu este o procedură, prin urmare nu poate fi predată-învăţată şi pusă în practică. Ceea ce învăţăm de fapt este o uriaşă mulţime de proceduri care, pe căi foarte complicate, ne ghidează atunci când acceptăm sau respingem enunţurile.

Critica teoriei corespondenţei a dat naştere la alte două teorii ale adevărului, *teoria coerenţei* şi *teoria pragmatică a adevărului.* De fapt, există mai multe versiuni ale fiecăreia dintre aceste teorii (aşa cum ele există şi pentru însăşi teoria corepondenţei), aşa că ar fi mult mai corect să vorbim despre două *familii* de teorii adiţionale ale adevărului. Câteodată, celelalte sunt privite ca *rivale* ale teoriei corespondenţei: acesta e punctul de vedere conform căruia, dacă una dintre ele este corectă, rezultă că teoria corespondenţei este incorectă. Câteodată, celelalte teorii sunt privite ca *suplimente* la teoria corespondenţei. Aceasta este o perspectivă (teoretic-pluralistă) în care variatele teorii ale adevărului concură pentru a produce o imagine potrivită, complexă, egală, „ca-n viaţă", a adevărului.

Teoria coerenţei

Teoria coerenţei, deşi nu fără a avea partizani distincţi, a fost întodeauna mai puţin larg acceptată decât teoria corespondenţei. Conform teoriei coerentei,

Un enunţ este adevărat DACĂ ŞI NUMAI DACĂ se U\i.-ă (este coerent) cu toate enunţurile adevărate.

„A fi coerent cu" înseamnă a fi consistent cu. Două enunţuri sunt consistente numai în cazul în care sunt în acelaşi timp adevărate. Şi amândouă pot fi adevărate în acelaşi timp numai în cazul în care faptul că ambele sunt adevărate nu implică o contradicţie.

Ar trebui să fie evident cum consistenţa joacă un rol major în acceptarea sau respingerea enunţurilor. Dacă cineva îmi sugerează că lucrarea mea a fost împrăştiată de nişte poltergeist (fantome capabile să mişte obiectele), aş respinge sumar sugestia numai pentru faptul că nu se potriveşte - nu este corectă - cu marea parte a credinţelor mele. Aşadar, teoria coerenţei surprinde ceva important în practica noastră cognitivă („cognitiv" = legat de cunoaştere). Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că teoria coerenţei este în fiecare aspect al ei cea mai bună teorie a adevărului. Există într-adevăr două dificultăţi ce se presupun reciproc ale acestei teorii ce trebuie menţionate.

Dificultăţi ale teoriei coerenţei. în primul rând, este mult mai plauzibil să privim coerenţa drept o condiţie necesară a adevărului decât una suficientă: Cu alte cuvinte, enunţurile ce nu sunt coerente sunt automat excluse din clasa adevărurilor, dar enunţurile coerente nu sunt incluse automat în clasa enunţurilor adevărate. Aşa cum indică exemplul cu fantomele, folosim incoerenţa pentru a înlătura anumite enunţuri candidate la adevăr. S-ar putea să mai existe câteva candidate la adevăr („Fiul meu mi-a împrăştiat studiul", „Câinele meu mi-a încurcat studiul"), dintre care nu putem alege exclusiv pe baza consideraţiilor de coerenţă.

în al doilea rând, folosind coerenţa în procesul de triere, noi nu testăm (şi nu o putem face) coerenţa pentru toate enunţurile adevărate. Nimeni (cu posibila excepţie a unei divinităţi atotcunoscătoare) nu se află în posesia tututor enunţurilor adevărate. „A vedea dacă p este solidar cu toate enunţurile adevărate" este o metodă total neoperaţională, ca şi aceea „de a vedea dacă p corespunde realităţii". Practica noastră comună este de a verifica enunţurile candidate la adevăr în ce priveşte consistenţa lor cu setul enunţurilor pe care le acceptăm ca fiind adevărate sau, mai simplu, cu credinţele noastre. Pare a fi perfect cu sens să verificăm consistenţa candidaţilor cu stocul nostru de credinţe, dacă încrederea în acestea are oarecare întemeiere. Oricum, pare extrem de

neplăcut că încrederea întemeiată în bagajul nostru de credinţe acumulate derivă exclusiv din consideraţiile de coerenţă.

Teoria pragmatică a adevărului

Conform teoriei pragmatice a adevărului,

> Un enunţ, p, este adevărat DACĂ ŞI NUMAI DACĂ se crede că p are valoare pragmatică.

Este destul de uşor să spunem că *pragmatic* înseamnă „folositor", dar ajungem imediat la întrebarea: Ce înseamnă să spui că o credinţă este folositoare? Deşi câteva explicaţii comune au identificat „folositor" cu tot ceea ce convine unui anumit individ - adică tot ceea ce îi procură acestuia succesul sau fericirea, nu aceasta este ideea evidenţiată de pragmatiştii serioşi interesaţi în promovarea teoriei adevărului.

Credinţele-ghid. Pragmatismul serios pleacă de la ideea că o credinţă ar trebui privită - în cuvintele lui Frank Ramsey - ca „o hartă după care ne ghidăm". O hartă este bună dacă ne ajută să ajungem acolo unde dorim într-o manieră eficientă şi raţională. Deşi nu sună chiar atât de diferit de punctul de vedere „e bun dacă îmi convine", nu există nimic impulsiv, arbitrar, tendenţios sau subiectiv în evaluarea pe care noi o facem hărţilor. Acesta este şi cazul credinţelor. Unul dintre scopurile comparării credinţelor cu nişte hărţi este acela de a sublinia faptul că o credinţă are funcţii practice şi - conform pragmatiştilor - este vorba de exact acele funcţii practice pe care teoria corespondenţei nu le ia în consideraţie. Teoria corespondenţei este o *teorie-spectator* a adevărului, în timp ce pragmatismul este o *teorie-actor {participant)* a adevărului. (Cuvântul *pragmatic* derivă din termenul grecesc *pragmatikos,* „versat în afaceri" ori „practic", şi în ultimă instanţă din *pragma,* „fapt" sau „act".)

Pragmatismul şi adevărul sau falsitatea enunţurilor. Comună multor interpretări ale termenului pragmatic este prezumţia că „a fi pragmatic'* este o proprietate a credinţelor şi nu a enunţurilor ca atare. Vrem totuşi ca enunţurile ca atare să fie adevărate sau false. Putem obţine aceasta astfel: spunem că un enunţ este adevărat numai în cazul în care credinţa aferentă *ar fi* pragmatică. Ceea ce permite unui enunţ să fie adevărat chiar dacă se întâmplă ca nimeni să nu creadă în el.

Aceasta nu garantează prin sine că adevărul este o proprietate obiectivă a enunţurilor: într-adevăr, se pretinde deseori că — devreme ce ar putea ieşi la iveală că este pragmatic pentru X să creadă că p, dar ne-pragmatic pentru o altă persoană, Y, să creadă că p - teoria pragmatică a adevărului pune la îndoială obiectivitatea adevărului. Cineva angajat faţă de înţelegerea pragmatică a adevărului ar putea nega acest lucru. El admite că ar putea fi pragmatic pentru X şi ne-pragmatic pentru Y să creadă că p. Dar faptul că este pragmatic pentru X să creadă că p nu are nimic de-a face cu conţinuturile minţii lui X, cu ceea ce X gândeşte: faptul că este pragmatic pentru X să creadă că p este în întregime independent de minte sau obiectiv. Similar pentru Y. Este, obiectiv vorbind, ne-pragmatic pentru Y să creadă că p. Totuşi, e greu de văzut cum, o dată făcute aceste consideraţii, un enunţ singular nu va sfârşi prin a fi adevărat, şi fals, în acelaşi timp.

Evaluarea pragmatismului. Pragmatiştii au cu singuranţă dreptate să accentueze caracterul practic al adevărului, al cunoaşterii şi al capacităţii cognitive umane. Dar asta nu înseamnă imediat că pragmatismul este cea mai bună teorie a adevărului. Atunci când pragmatistul spune că un enunţ este adevărat pentru că a crede în el este pragmatic, el oferă o portiţă teoreticianului corespondenţei - în timp ce acceptă caracterul pragmatic al credinţelor adevărate - de a pretinde că a crede un enunţ este pragmatic pentru că enunţul este adevărat. Pragmatistul spune că harta este o reprezentare corectă, bună a realităţii pentru că o putem utiliza pentru a ne ghida; teoreticianul corespondenţei spune că ne putem folosi de hartă pentru a ne ghida deoarece aceasta este o bună reprezentare a realităţii. Pragmatistul gândeşte că singura posibilitate de a verifica dacă o credinţă corespunde realităţii este încercarea de a ne ghida după ea şi a vedea cum cineva se descurcă folosind-o; teoreticianul corespondenţei gândeşte că „a vedea cum se descurcă cineva" presupune producerea unei reprezentări adevărate a realităţii.

Aici, ca în multe alte situaţii în care filosofii încearcă să explice cele mai importante dintre conceptele noastre, argumentele şi contra-argumentele proliferează într-un complex *model dialectic (dialectic* = „cu privire la o serie de argumente opuse"). Până la urmă, aceasta demonstrează cât de dificil este de înţeles până şi un concept atât de familiar cum este adevărul. învăţăm, revăzând întreaga argumentaţie, că într-adevăr nu există un răspuns scurt şi confortabil la întrebarea „Ce este adevărul?".

Teoria adevărului asertabilitate

O mult mai recentă viziune asupra adevărului - una în spiritul pragmatismului, deşi neînrudită din punct de vedere istoric - încearcă să explice practica noastră cognitivă de bază în termenii *asertabilităţii* (sau ai *asertabilităţii garantate,* sau ai *întemeierii aserţiunii).* Conform acestei viziuni,

> Un enunţ, S, este adevărat DACĂ ŞI NUMAI DACĂ S este asertabil.

Mai întâi, o observaţie asupra terminologiei. *Aserţiune* înseamnă acelaşi lucru ca şi *enunţ; asertabil* înseamnă că merită să fie asertat. Un enunţ merită să fie asertat (sau este asertabil) numai în cazul în care aserţiunea este, sau ar putea fi, justificată sau garantată. Ceea ce urmează este o explicaţie, din punctul de vedere al teoriei adevărului asertabilitate, a ceea ce se petrece când cineva decide să facă o aserţiune.

Cei mai mulţi oameni, în mare parte a timpului, nu vor să exprime enunţul „Plouă" dacă nu este adevărat că plouă. De obicei, asertăm (sau spunem) că plouă numai după ce am verificat dacă enunţul nostru corespunde realităţii. Pentru exemplul nostru de enunţ, asta ar presupune lucruri precum uitatul pe fereastră pentru a vedea dacă plouă. Teoreticianul asertabilităţii va fi convins că aceasta este o prezentare corectă a ceea ce se petrece, descrisă la un anumit nivel de abstracţie (exact nivelul de abstracţie la care teoria corespondenţei este evident corectă). Mai concret: oricum, tot ceea ce am făcut anterior aserţiunii că plouă este în mod normal o probă suficientă pentru aserţiunea noastră.

Operaţionalitatea. Ceea ce distinge crucial teoria asertabilităţii de cea a corespondenţei este pretenţia suplimentară conform căreia a aduna probe (sau ceva asemănător) este tot ceea ce putem face. Pentru fiecare enunţ există un *test* (sau un *set de teste)* pe care îl (le) putem pune curent la lucru. Dacă aceste texte dau rezultate pozitive, suntem întemeiaţi să facem aserţiunea. Un mod echivalent de a spune acest lucru este că, dacă testele dau rezultate pozitive, aserţiunea noastră nu poate fi criticată. Presupusul avantaj al teoriei asertabilităţii faţă de cea a corespondenţei este caracterul ei *în întregime operaţional:* asertabilitatea, relativ la un enunţ dat, este definită întotdeauna în termenii unor teste pe care le'putem curent pune la lucru, sau cu care putem curent opera. Prin contrast, teoria corespondenţei, care ne spune că ar trebui să

lini siguri că enunţurile noastre sunt adevărate, este *nonoperaţională.* „A ne asigura că enunţurile noastre sunt adevărate" nu este o reţetă de urmat, din moment ce nu specifică nici o procedură în acest sens.

Teoreticianului corespondenţei i se oferă posibilitatea să replice că teoria sa nu este concepută să furnizeze reţete de urmat în stabilirea adevărului, dar acest lucru este ceea ce, în ochii teoreticianului asertabilităţii, face din teoria corespondenţei o teorie corectă din punct de vedere formal, dar o teorie *limitată* a adevărului.

O dificultate a teoriei adevărului asertabilitate. O dificultate majoră a teoriei asertabilităţii derivă, simplu, din faptul că *adevărat* nu înseamnă *asertabil.* Putem demonstra aceasta prin ceea ce s-ar numi „argumentul întrebării deschise". Putem întreba cu sens: „S este asertabil, dar este S adevărat?" Cu alte cuvinte, chiar dacă suntem convinşi că S este asertabil, persistă încă întrebarea (adică nu este stabilit) dacă S este adevărat. Şi aceasta nu ar fi o întrebare deschisă dacă *asertabil* şi *adevărat* ar fi perfect sinonime.

Argumentul întrebării deschise, valabil şi împotriva teoriilor pragmatice, este irefutabil. Teoreticianul asertabilităţii nu ar trebui să identifice adevărul cu asertabilitatea. Ceea ce nu înseamnă că teoria asertabilităţii ar trebui simplu respinsă: ea are o contribuţie importantă la înţelegerea adevărului atât timp cât o interpretăm ca susţinând că „asertabil" este *contrapartea operaţională* a lui „adevărat". (Ceea ce ne lămureşte cu adevărat teoria asertabilităţii este *de ce* „adevărat" necesită o contraparte operaţională.)

Două pretinse dificultăţi ale teoriei adevărului asertabilitate. Prima: câteodată se pretinde că teoria asertabilităţii este o teorie a *consensului social;* cu alte cuvinte, grupul social din care facem parte specifică testele care trebuie să iasă pozitiv pentru ca aserţiunile noastre să fie scutite de critică. Indiferent care teste sunt agreate, ele sunt cele care contează. Argumentul scoate oricum la iveală o înţelegere greşită a teoriei asertabilităţii: faptul că testele sunt cele potrivite nu se bazează pe consensul unui grup social, ci pe relevanţa lor în raport cu conţinutul aserţiunilor. Nu grupul, ci conţinutul a ceea ce este asertat determină testele care contează. Relevanţa unui test dat pentru o aserţiune dată se presupune a fi ceva ce poate fi explicat şi demonstrat.

A doua: se poate susţine că teoria asertabilităţii face imposibilă asertarea întemeiată a ceva fals, în timp ce simţul comun ne spune că oamenii au ocazional temeiuri să aserteze ceea ce este de fapt fals.

Asertând că Pământul este plat, oamenii din Evul Mediu ne pot oferi din nou un exemplu. încă o dată, argumentul întrebării deschise are putere: era întemeiat asertabil că Pământul este plat, dar era adevărat? Dacă *adevărat* este definit ca „asertabil în mod întemeiat", aserţiunea întemeiată a ceva fals este exclusă din start. Ne bizuim pe testele a căror trecere ne determină să avem temei în aserţiunile noastre, dar ştim că nici un test nu este perfect. S poate să fi trecut toate testele pe care le avem la dispoziţie - teste pe care le putem considera rezonabil ca stabilind statutul de adevărat al lui S - şi să fie totuşi fals.

Întemeierea

Întemeierea ca o condiţie necesară a cunoaşterii

Condiţia (iii) în analiza standard a cunoaşterii ne spune că nu putem cunoaşte ceea ce credem fără temei. Primul lucru ce trebuie clarificat este că întemeierea se separă de condiţia adevărului. Puteţi satisface condiţia (ii) fără a satisface şi condiţia (iii); cu alte cuvinte, puteţi crede ceva ce este adevărat şi încă să nu fiţi justificaţi în credinţa voastră. Similar, puteţi satisface condiţia (iii) fără a satisface credinţa (ii); cu alte cuvinte, puteţi crede cu temei ceva ce este fals. Bineînţeles că se întâmplă foarte des să credeţi ceva ce este adevărat şi să aveţi şi temei pentru credinţa voastră (sau să credeţi că ceva este fals şi să nu fiţi întemeiaţi în credinţa voastră). Acestea sunt cele mai evidente posibilităţi, dar şi situaţiile în care adevărul şi întemeierea merg separat sunt de asemenea posibile.

De ce întemeirea este necesară pentru cunoaştere

De ce credinţa adevărată nu este îndeajuns pentru cunoaştere? Cel mai simplu răspuns este că întemeierea este dată în chiar conceptul de cunoaştere pe care, de altfel, îl folosim. Acesta este un răspuns pe cât se poate de corect. Dar există şi o explicaţie pentru care avem conceptul cu exact acele condiţii necesare pe care le instituim pentru a-1 defini. Ceea ce vrem să facem când numim ceva cunoaştere este să arătăm că este ceva pe care ne putem baza, de care putem fi foarte siguri

- dacă nu absolut siguri - ca este corect. Imediat ce clasificăm ceva drept cunoaştere, ne dorim să fim capabili a o folosi, pe cât posibil, cu maximă siguranţă, ca bază a planurilor şi acţiunilor noastre.

Deşi credinţele care sunt produsul unor presupuneri întâmplătoare norocoase sau al unor prejudecăţi sau în alt mod iraţional derivate, şi care nu sunt susţinute de probe relevante, ar putea fi ocazional adevărate, niciodată nu ne vom putea încrede şi că ele vor fi adevărate. Credinţele adevărate care sunt „întâmplător" adevărate nu ne furnizează *maxima certitudine* pe care o promite cunoaşterea. Presimţirile, presupunerile, „intuiţiile" şi cele asemănătoare, deşi suntem obligaţi ocazional să ne întoarcem la ele, sunt pur şi simplu prea riscante. Folosirea lor seamănă cu un joc de noroc. Prin contrast, folosirea cunoaşterii presupune un *risc minimal.*

Natura întemeierii

Vorbim aici despre întemeiere numai în legătură cu credinţele - ceea ce deseori numim întemeiere *doxatică (doxatic* înseamnă, simplu, „legat de credinţă"). Deciziile, acţiunile, planurile, regulile şi posibil, sentimentele pot fi de asemenea întemeiate (sau neîntemeiate), dar ceea ce vrem să spunem în fiecare din aceste cazuri prin *întemeiere* nu este acelaşi lucru cu ceea ce vrem să spunem prin întemeierea credinţei. Analiza întemeierii unei păreri, sau a întemeierii doxatice, este cuprinsă (dată) în ideea comună că o persoană are temei să creadă ceva numai în cazul în care are „motive întemeiate" pentru credinţa sa. Deşi cuvântul *motiv** înseamnă câteodată şi *cauză* (ca în propoziţia „Motivul pentru care nu mi-a pornit maşina a fost că nu mai avea benzină"), aici *motiv* nu înseamnă *cauză.* Un hipnotizator m-ar putea determina să cred că Mickey Mouse este preşedintele Statelor Unite, dar, deşi întâmplarea care a cauzat credinţa mea îmi dă o scuză pentru a crede ceva atât de absurd, nu îmi dă motive întemeiate, raţiuni, pentru a crede aceasta. Motivele care au forţă justificatoare (cel puţin pentru majoritatea credinţelor) trebuie să fie înţelese în termenii posesiei unor dovezi suficiente.

*în engl., *reason = motiv,* dar şi *raţiune (n. trad.)*

Analiza întemeierii doxatice

Bazându-se pe ideea că întemeierea constă în a avea „motive întemeiate", furnizăm următoarea analiză a întemeierii doxatice:

> X crede cu temei că p DACĂ ŞI NUMAI DACĂ
>
> o fiinţă umană raţională la modul ideal, ne-distrasă de pasiune sau interes, ar putea dobândi credinţa că p sau ar furniza dovezi că X a dobândit această credinţă.

Aceasta este o analiză a întemeierii bazată pe practica umană în ce are ea mai bun. Fiinţele umane obişnuite, atunci când îşi formează credinţe, nu o fac la modul ideal: pot fi neglijente, grăbite, distrate, bete, drogate, extenuate şi tot aşa. Oamenii se pot afla şi sub stăpânirea unor patimi ca gelozia sau mânia, care le distorsionează băgarea de seamă şi le diminuează abilitatea de a prelucra dovezile. Din nou, atunci când suntem puternic interesaţi de adevărul sau falsitatea unei afirmaţii am putea fi înclinaţi la o interpretare tendenţioasă, la a înlocui gândirea cu dorinţa, la autoînşelare şi altele asemenea. Ar putea apărea şi deficienţe pur intelectuale în modul cum mânuim probele. Suntem întemeiaţi în a crede ceva numai dacă nici unul dintre aceşti factori negativi nu se interpun. Poate părea o stare de lucruri foarte neobişnuită, dar formarea credinţelor (a ajunge să crezi că plouă când te uiţi pe fereastră şi observi vremea, a ajunge să crezi că în curte se află câinele uupă ce i-ai auzit lătratul caracteristic venind din locul potrivit) reuşeşte în mare măsură să evite aceşti factori perturbatori şi este, prin urmare, întemeiată.

Relativitate la probe

încredinţarea cu temei a lui X din analiza de mai sus trebuie înţeleasă relativ la probele pe care X le deţine. Prin urmare, nu este nimic surprinzător în faptul că X, care are o mulţime de dovezi pentru p, poate fi întemeiat în a crede că p; în timp ce Y, care nu are nici o dovadă pentru p, nu este întemeiat în a crede că p. Apare aici o problemă mai degrabă de subtilitate care ar trebui adusă în discuţie. Judecăm dacă X are sau nu temei pe baza probelor pe care le deţine X. Dar se pare că avem cazuri în care X însuşi este responsabil de cât de multe (sau cât

de puţine) probe are: poate fi X raţional întemeindu-şi credinţele pe evidenţe de a căror sărăcie se face vinovat?

Cazurile de *ratare* suni ca acestea - cazuri în care există o mulţime de dovezi înjur, pe care cineva le-ar putea obţine cu uşurinţă dacă ar vrea, dar pe care le evită deliberat sau pe care le ascunde. Asemenea cazuri de ratare în formarea credinţelor nu ar trebui să treacă drept cazuri de formare a credinţelor. întrebarea se reduce la cât efort pozitiv i se cere unei persoane pentru a obţine dovezile potrivite înainte ca părerile formate pe baza acestora să fie calificate ca întemeiate.

Întemeierea neprobatorie

Deşi pentru multe credinţe are sens să le evaluăm temeiul în legătură cu dovezile, anumite credinţe foarte importante nu intră în acest şablon. Care este, de exemplu, dovada mea pentru a crede că triunghiurile au trei laturi, că 2 + 2 = 4 sau că mă aflu în suferinţă? Sunt cu siguranţă de multe ori întemeiat să cred astfel de lucruri, dar credinţa mea nu pare a fi bazată pe dovezi. Ceea ce sugerează că există ceva de genul unei *întemeieri neprobatorii* (adică nu se bazează pe dovezi). Esenţa acestui tip de întemeiere poate fi surprinsă în următoarea analiză:

> X are temei să creadă că p DACĂ ŞI NUMAI DACĂ
>
> nu există posibilitatea de a-1 critica pe X pentru achiziţionarea credinţei că p.

Această analiză furnizează o prezentare pe înţeles a întemeierii. Ca şi prima dintre analize, acoperă cazurile în care întemeierea este relevantă pentru formarea credinţelor - cazuri în care o persoană este pasibilă de critică dacă nu are destule probe, probe corecte, sau dacă acestea sunt greşit administrate. Dar această analiză acoperă şi cazurile de întemeiere nonprobatorie, cazuri în care probele nu sunt relevante. O persoană poate avea motive întemeiate să creadă că triunghiurile au trei laturi, că 2 +2 = 4 sau că se află în suferinţă; şi dacă aceste bune motive sunt cele potrivite, ea nu este pasibilă de critică.

în paranteză fie spus, „a fi pasibil de critică" nu are de-a face cu critica pe care cineva o poate face de fapt. în procesul formării credinţelor, oamenii fac câteodată greşeli ce trec nedetectate de ei înşişi sau de ceilalţi. Se poate întâmpla de asemenea ca cineva să facă critici

nepotrivite - adică acolo unde nu s-a produs nici un fel de greşeală. Prin urmare, „a fi pasibil de critică" este o chestiune obiectivă ce este determinată de conţinutul a ceea ce este crezut şi de raţiunile pentru a fi încredinţaţi de acesta; nu este o chestiune de „consens social". Tot aşa, dacă ne interesează, de exemplu, dacă un matematician este întemeiat într-o anumită credinţă matematică, va trebui să cerem părerea altor matematicieni, pentru că ei sunt cel mai abilitaţi în detectarea tipurilor de greşeli pe care cineva le-ar putea face în procesul formării unei credinţe de tip matematic.

Cunoaşterea si condiţiile ei

Am văzut cum condiţiile (i), (ii) şi (iii) din analiza standard a cunoaşterii trebuie satisfăcute in corpore pentru ca o persoană să posede cunoaşterea. Acest lucru se întâmplă numai când o persoană crede ceva ce este adevărat şi este, de asemenea, întemeiată în credinţa ei. Când o persoană crede ceva ce este fals şi nu are nici temei, acea persoană (este foarte evident) nu deţine cunoaşterea. Când o persoană crede ceva ce este adevărat dar nu are temei pentru asta, acea persoană, de asemenea, nu deţine cunoaştere. (Există cazuri ca acestea, în care o persoană face o presupunere nimerită, sau crede ceva pe bază de superstiţie ori prejudecată, dar se întâmplă, în cazuri rare, să creadă ceva ce este adevărat.)

în sfârşit, când o persoană crede ceva ce este fals, dar cu toate acestea are temei, ea încă ratează obţinerea cunoaşterii. Şi există şi cazuri de acest gen, cazuri în care există „motive întemeiate" pentru a crede ceva ce de fapt este fals. Prin urmare ar trebui să judecăm că oamenii din Evul Mediu, date fiind probele valabile atunci, erau întemeiaţi în a crede că Pământul este plat.

Contraexemplele Gettier

Există un acord general asupra faptului că fiecare dintre cele trei condiţii ale cunoaşterii dezbătute în acest capitol este necesară. Aceasta lasă deschisă întrebarea dacă cele trei condiţii sunt împreună suficiente sau suficiente în genul unui „pachet". Ar putea cineva să îndeplinească toate cele trei condiţii şi încă să nu cunoască? Recent, filosoful american Edmund Gettier (n. 1927) a propus contraexemple la suficienţa de

grup a celor trei condiţii ce constituie analiza standard a cunoaşterii. Contraexemplele sale (şi exemplele similare) au devenit cunoscute sub numele de *contraexemplele (leitier.*

Permiteţi-ne să considerăm un asemenea exemplu. Să presupunem că mă uit pe fereastra apartamentului meu, că văd ceea ce orice persoană rezonabilă ar lua drept ploaie şi aş ajunge să cred că într-adevăr plouă. De fapt, ceea ce văd nu este o ploaie reală, ci un efect special imitând ploaia produs de o echipă de filmare. „Ploaia falsă" vine prin nişte stropitori aflate deasupra unui plafon provizoriu. Cu toate acestea şi în acelaşi timp, afară plouă cu adevărat şi - dacă acoperişul provizoriu nu ar fi acolo - ploaia reală ar cădea pe locul ploii din film pe care o văd. Cred că plouă, e adevărat că plouă, am şi temei să cred asta; şi totuşi pare ciudat să spun că ştiu că plouă. Că părerea mea este adevărată în circumstanţele speciale ale exemplului lui Gettier pare o chestiune de pură coincidenţă. în orice caz, dovezile mele par a fi cumva deficiente: am ajuns să cred că plouă prin intermediul falsei credinţe că ceea ce cade în faţa ferestrei mele este ploaie reală.

Nu există nici un acord general printre filosofi despre cum ar trebui mânuite contraexemplele lui Gettier. Posibilitatea de a contrui asemenea exemple semnifică faptul că analiza standard a cunoaşterii este incompletă? Nu neapărat. Am putea folosi contraexemplele Gettier pentru a demonstra că judecăţile asupra întemeierii sunt, ca multe alte judecăţi, *failibile (failibil* = posibil greşit) sau *corigibile (corigibil* = subiectul unei corecţii). în circumstanţele pe care tocmai le-am descris, o persoană care raţionează că plouă ajunge la această credinţă pe o cale raţională. Dacă se dovedeşte că procedeul de formare a credinţei, deşi unul în general de încredere, se sprijină pe o prezumţie falsă („Plouă cu adevărat afară"), atunci reiese că aceasta nu are temei. La urma urmei, ea ratează satisfacerea condiţiei (iii), aşa că nu este surprinzător că nu ştie că plouă.

Consideraţii asupra conceptului de cunoaştere

O remarcă finală asupra cunoaşterii. Numai conceptul singur de cunoaştere îmbină trei perspective diferite. O perspectivă priveşte cunoscătorul şi ceea ce crede el. Altă perspectivă se referă la ceea ce este adevărat în mod curent şi care nu are absolut nimic de-a face cu ceea

ce cunoscătorul (sau presupusul cunoscător) crede a fi adevărat. Şi ultima perspectivă se leagă de cunoscător (sau presupusul cunoscător) şi de motivele sale - bune sau rele, adecvate sau inadecvate - pentru a avea o părere, dar nu are nici o legătură cu viziunile sale cu privire la calitatea raţiunilor sale de a crede.

Rezumat

Am văzut cum conceptul de cunoaştere poate fi analizat în termeni de convingere, adevăr şi întemeiere. Fiecare dintre acestea este o condiţie necesară pentru cunoaştere şi - în ciuda contraexemplelor Gettier — ar trebui probabil privite ca împreună suficiente.

Tipul de credinţă implicat în analiza cunoaşterii este „credinţa că" (credinţa ca atitudine propoziţională) mai degrabă decât „credinţa în" (credinţa ca încredere). A crede căp implică „a gândi căp este adevărat". Aceasta ne conduce la o abordare a conceptului de adevăr.

Sensul relevant al „ *adevărului" este cel al adevărului propoziţional. Fiecare dintre principalele teorii ale adevărului — teoria nonteorie, teoria corespondenţei, teoria coerenţei, teoria pragmatică şi teoria asertabilităţii - adaugă câte ceva la înţelegerea conceptului de adevăr.*

în sfârşit, a crede cu temei ceva înseamnă a avea motive întemeiate pentru a fi convins de ceva. Pentru majoritatea credinţelor, aceasta înseamnă a avea destule probe potrivite. Pentru toate credinţele, înseamnă a ajunge la o credinţă (cu referire la procesul de formare), într-un mod care nu este pasibil de critică.

Recomandări de lectură

The Encyclopedia of Philosophy la care ne-am referit mai devreme deţine articole pentru toţi termenii importanţi dezbătuţi în acest capitol - de exemplu, epistemologie, cunoaştere, teoria corespondenţei, teoria coerenţei şi teoria pragmatică a adevărului. In plus, fiecare dintre cărţile introductive listate în recomandările de lectură pentru Capitolul 1 are o secţiune folositoare despre epistemologie.

Din imensul număr de cărţi de epistemologie, următoarele sunt recomandate în mod special: *Belief and Knowledge* (1972) de Robert J. Ackermann; *Theory of Knowledge* (ed. 3, 1988) de Roderick Chisholm; *Knowledge and Belief* (1962) de Jaakko Hintikka; *Analytical Philosophy of Knowledge*

(1968) (această carte conţine o bună dezbatere asupra contraexemplelor lui Gettier) de Arthur C. Danto; *Klowledge* (1974) de Keith Lehrer; *Philosophical Explanations* (1981) de Robert Nozick; *Epistemology: New Essays in the Theory ofKowledge* (ed. Avrum Stroll, 1967) şi *Truth* (1970) de Alan R. White.

Cea mai bună carte dedicată în întregime teoriei coerenţei este *The Coherence Theory of Truth* (1973) a lui Nicholas Rescher. De asemenea, este recomandată pentru dezbaterea teoriilor coerenţei *The Structure of Empirical Knowledge* (1985) a lui Laurence BonJour. Pentru teoria pragmatică a adevărului, vezi clasica *Pragmatism* (1907, cu multe reeditări) a lui William James; *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946) a lui Clarence Irving Lewis şi *Prospects for Pragmatism: Essays in Memory of F.P. Ramsey* (ed. D.H. Meilor, 1980).

Un volum dedicat originilor epistemologiei în Grecia Antică, pe care un începător serios o va găsi de ajutor, este *Epistemology: Companion to Ancient Thought* (voi. 1, ed. Stephen Everson, 1990).

în sfârşit, fraza „o credinţă este o hartă după care ne ghidăm" derivă din opera lui F.P. Ramsey, adunată în *The Foundations of Mathematics* (ed. D.H. Meilor, 1978). Termenul „urcuş semantic" provine din opera lui Willard Van Orman Quine; vezi a sa *Word and Object* (1960).

CAPITOLUL 3

3. FILOSOFIA ŞTIINŢEI

Acest capitol începe cu o consideraţie asupra scepticismului filosofic, cu alte cuvinte viziunea conform căreia fiinţele umane, chiar şi în cele mai bune circumstanţe, nu se pot afla în posesia cunoaşterii. Deşi azi majoritatea oamenilor, inclusiv a filosofilor, consideră din oficiu scepticismul drept un punct fals de vedere, merită efortul să examinăm această viziune, numai şi pentru a înţelege de ce anumiţi filosofi din trecut au fost sceptici.

Cele două poziţii filosofice majore privind sursele cunoaşterii sunt raţionalismul, care susţine că raţiunea sau intelectul reprezintă sursa principală a cunoaşterii, şi empirismul, care susţine că experienţa este principala sursă a cunoaşterii.

Din secolul al XVII-lea şi până în zilele noastre, ştiinţa a fost principala sursă a noii cunoaşteri. Marea parte a acestui capitol este dedicată încercării filosofiei de a înţelege ştiinţa şi câteva dintre cele mai semnificative probleme cărora această încercare le-a dat naştere. (Printre altele, încercarea noastră de a înţelege ştiinţa ar trebui să ne ajute să răspundem la întrebarea: De ce ştiinţa a avut atâta succes?) Vom lua de asemenea în consideraţie şi diferenţa dintre ştiinţele fizice (precum fizica şi chimia) şi cele sociale (precum sociologia şi economia), în sfârşit, vom considera întrebarea dacă există tipuri importante de cunoaştere care nu au nimic de a face cu ştiinţa.

Scepticismul

Etimologie

Cuvintele moderne *scepticism, sceptic* (subst.) şi *sceptic* (adv.) provin toate din cuvântul grecesc vechi *skeptikos,* ce poate fi tradus prin „căutător". La origine, sceptic era cineva care încă cerceta, căuta răspunsuri, care nu ajunsese încă la credinţe stabile. Vechii sceptici se distingeau ei înşişi de *dogmatici* - oameni care au ajuns la vederi şi dogme stabilite. în engleza modernă, o dogmă semnifică de obicei o credinţă compulsivă relativ la un sistem — religios în majoritatea cazurilor - şi dogmaticii sunt în mod obişnuit consideraţi oameni a căror aderenţă la o credinţă este obstinată sau iraţională. Totuşi, acest lucru nu are nimic de-a face cu vechea deosebire între *suspendarea* sceptică *a judecăţii* şi *angajamentul de credinţă* al dogmaticului.

Definiţia scepticismului

Dată fiind etimologia sa, ne-am putea aştepta ca scepticismul să fie o etichetă pentru o fază temporară sau o poziţie provizorie, ce va fi abandonată când răspunsurile la anumite întrebări-pivot vor fi în sfârşit găsite. Cu toate acestea, scepticismul s-a consolidat într-o poziţie filosofică permanentă. El susţine că oamenii *manifestă o lipsă în cunoaştere.* Cei mai convingători dintre sceptici nu trec de această simplă aserţiune. Cu toate acestea, în practică, cei mai mulţi dintre sceptici par a considera imposibilă cunoaşterea.

Scepticismul global/Scepticismul local

Un sceptic *global,* sau complet, susţine că oamenii ratează în întregime cunoaşterea - cu alte cuvinte, că fiecare pretenţie de a cunoaşte ceva este, fără excepţie, incorectă. Un sceptic *local* sau parţial, susţine că oamenii ratează cunoaşterea în anumite domenii sau în legătură cu anumite chestiuni. Unii oameni atribuie cunoaşterea viitorului; alţii sunt sceptici. Unii oameni susţin apartenenţa cunoaşterii la divinitate sau la viaţa de apoi; alţii sunt sceptici. Şi tot aşa. Scepticismul local

(sau parţial, sau specific unui domeniu) trebuie să se sprijine pe argumente legate de posibilitatea cunoaşterii în acea zonă. Anumite scepticisme zonale ar putea fi susţinute cu argumente serioase, chiar dacă nu există nici un argument puternic în sprijinul scepticismului global.

Argumente în sprijinul scepticismului global

O mulţime de argumente au fost avansate de sceptici, antici sau moderni, pentru a distruge obişnuita încredere cognitivă. Aceste argumente operează prin suprapunere şi cumulativ. Ceea ce urmează sunt trei dintre cele mai importante argumente generatoare de scepticism.

Argumentul criteriului. Nu putem distinge adevărul de falsitate în lipsa unui criteriu sau a unei reguli. Bineînţeles, acel criteriu trebuie să fie adevărat. Sau nu avem nici un motiv să gândim că este adevărat sau trebuie să introducem un al doilea criteriu care-i garantează adevărul. Atunci vom avea din nou aceeaşi problemă, de această dată relativ la al doilea criteriu. Este nevoie de foarte puţină reflecţie pentru a vedea că am intrat într-un *regres la infinit* - adică o serie de paşi, fiecare cerând logic un alt pas, şi tot aşa, fără sfârşit.

Argumentul dovezii. Indiferent de dovezile pe care le avem în sprijinul unui enunţ, nu putem fi încă absolut siguri că enunţul este adevărat. Asta pentru că este posibil, dată fiind dovada respectivă, ca enunţul să fie fals. Dovada - sau ceea ce luăm noi drept dovadă - poate fi în întregime înşelătoare.

Argumentul echilibrului. Orice argument s-ar avansa în sprijinul unui enunţ, este întotdeauna posibil de găsit (sau, pentru o persoană inteligentă, de construit) argumente pentru contrariul lui. Argumentele *pro* şi *contra* se găsesc astfel în echilibru, aşa'că o persoană raţională îşi suspendă judecata, neavând mai multe motive să creadă că enunţul este adevărat decât să creadă că opusul lui este adevărat.

Evaluarea argumentelor generatoare de scepticism

Fiecare dintre argumentele în sprijinul scepticismului ne arată câte ceva despre conceptul de cunoaştere, dar nici unul nu ar trebui să ne determine să credem că este imposibilă cunoaşterea. Vom examina pe rând fiecare argument.

Evaluarea argumentului criteriului. Nu este adevărat, aşa cum pretinde argumentul criteriului, că ne bazăm pe un singur criteriu atunci când decidem ce enunţuri să acceptăm. în judecăţile cu privire la ade-

vărul sau falsitatea enunţurilor individuale, ne bazăm pe o mulţime de alte enunţuri, al căror adevăr îl considerăm ca dat. Aceste enunţuri din oficiu constituie *substratul de presupoziţii* al fiecărei ocazii de a judeca. Aşa cum se desfăşoară viaţa noastră cognitivă, s-ar putea să avem ocazia să modificăm sau să respingem un element care a fost, până atunci, o presupoziţie de substrat; oricum, acesta nu este un motiv pentru pierderea globală a încrederii cognitive. Modestia, ezitarea şi recunoaşterea realistă a faptului că foarte des - într-adevăr, aproape întotdeauna - există loc pentru o îmbunătăţire a cunoaşterii nu ar trebui să conducă la defetism.

Evaluarea argumentului dovezii. Toate premisele argumentului dovezii sunt corecte, dar ele nu susţin pretenţia că nu deţinem cunoaştere. Indiferent câte probe avem în sprijinul unui enunţ, este *logic posibil* ca enunţul să fie fals. Aceasta înseamnă tocmai că nu este implicată nici o contradicţie dacă se va dovedi că un enunţ dat (chiar dacă în sprijinul său sunt aduse dovezi puternice) este fals. Pentru a ne determina să înţelegem aceasta, filosofii au pus deseori în discuţie posibilităţi oarecum forţate. Un exemplu faimos este cel al „creierului din recipient". Dacă aş fi fost un creier într-un recipient (să spunem că am fost păstrat în viaţă după un accident care mi-a distrus în întregime corpul) şi lucrurile au fost aranjate în aşa fel încât sistemul meu nervos să primească impulsurile corecte, aş fi putut avea experienţe de orice tip. Toate judecăţile bazate pe experienţă pe care le fac acum - de exemplu, că stau în biroul meu, că apăs tastatura unei maşini de scris, şi tot aşa, pot fi false.

Două lucruri ar trebui precizate în legătură cu acest exemplu şi cele similare. Ceea ce ele spun că este logic posibil este într-adevăr logic posibil. Dar ceea ce este numai logic posibil, dar despre care nu avem motive să gândim că este cazul nostru, nu ar trebui să submineze încrederea noastră cognitivă.

Ceea ce face de fapt al doilea argument în sprijinul scepticismului este să introducă un nou şi nerealist standard pentru „a fi întemeiat". X este întemeiat să creadă că p (conform celui de-al doilea argument) DACĂ ŞI NUMAI DACĂ este logic imposibil (date fiind probele deţinute de X) ca p să fie fals. Conceptul nostru curent de cunoaştere ne permite să *distingem* situaţiile în care cineva ştie ceva şi cele în care - indiferent de ce s-ar putea pretinde - nu există nici un fel de cunoaştere. Abilitatea de a deosebi, care face atât de folositor conceptul

nostru curent de cunoaştere, se pierde dacă acceptăm standardele de cunoaştere pe care nu le putem satisface.

în circumstanţa cea mai favorabilă, ajungem să credem diferite lucruri pe baza unui tip de dovezi care ar determina orice persoană raţională să îmbrăţişeze aceleaşi păreri. în asemenea circumstanţe, suntem îndreptăţiţi să spunem că ştim lucrurile pe care le credem. Suntem de asemenea îndreptăţiţi, în cele mai bune circumstanţe, să spunem că „suntem siguri". Avem dreptul să spunem că suntem „absolut siguri"? Nu chiar. Chiar şi în cele mai bune circumstanţe, am putea ajunge să greşim.

încă o dată, faptul că realizăm acest lucru nu ar trebui să provoace o criză a încrederii cognitive. Pretenţiile de tip cognitiv *sunt failibile* (adică pasibile de a fi greşite) şi, legat de aceasta - din fericire! - *corigibile* (adică pot face obiectul unei corecţii). Din nou, deţinem cunoaştere atunci când suntem siguri cât este de *uman posibil.*

Evaluarea argumentului echilibrului. Argumentul echilibrului ar putea fi expus ca versiunea filosofică a platitudinii „orice situaţie are două feţe". Şi argumentul echilibrului, şi platitudinea înrudită cu el surprind ceva corect. Aproape întotdeauna există argumente *pro* şi *contra,* mai ales în ce priveşte chestiunile complicate, controversate sau nu în întregime clare. Argumentul echilibrului ne aminteşte (cu folos) că nu ar trebui să ne hotărâm înainte de a asculta argumentele ambelor părţi. Acestea fiind zise, rămâne cazul în care argumentul echilibrului se sprijină până la urmă pe ceva ce nu este corect: *nu* este adevărat că ambele seturi de argumente sunt la fel de bune, de convingătoare sau de valoroase. Cu toate că ar putea într-adevăr exista două feţe ale aceleiaşi situaţii, de cele mai multe ori una - din motive întemeiate, logice - merită să iasă învingătoare.

Paradoxul scepticismului

Un paradox se naşte atunci când ne simţim forţaţi să spunem (pe baza argumentelor sau a evidenţei bunului simţ) ceva ce, cu toate acestea, simţim că nu este corect. Pentru scepticul global (nu şi pentru scepticul local), un paradox apare în felul următor: când scepticul global asertează că oamenii nu ştiu nimic, el pare a pretinde că ştie că oamenii nu ştiu nimic. Dar acest lucru nu poate fi corect: dacă într-adevăr oamenii nu ştiu nimic, atunci scepticul nu poate şti că oamenii nu ştiu nimic.

Un faimos sceptic antic, Diogene (cea. 412-324 î.H.), a încercat să scape de paradoxul scepticismului într-un mod foarte original.

Petrecându-şi mai mulţi ani din viaţă spunând că oamenii nu ştiu nimic şi că nu merită să spui nimic, Diogene a realizat în final că de fapt el însuşi pretindea că ştie cel puţin un lucru şi - prin acţiunile sale - că arăta că merită să spui cel puţin că nimic nu merită spus! într-un sfârşit, el a adoptat politica tăcerii absolute şi a trăit restul vieţii în vârful unui stâlp din piaţa oraşului, ai cărui cetăţeni l-ar fi putut indica pe Diogene ca pe singurul sceptic consistent. Diogene a putut arăta că nu a putut aserta sau pretinde că ştie: scepticismul ar putea fi adevărat (Diogene a crezut că da), dar, dacă este adevărat, nu s-ar *şti* că este adevărat.

Raţionalismul

Etimologie

Cuvântul *raţionalism* provine din latină, *ratio* însemnând „raţiune". *Raţiune,* un cuvânt cu un număr de semnificaţii vagi şi înrudite, trebuie înţeles, în acest context, ca referindu-se la o facultate sau putere a minţii umane. Raţiunea, în acest sens, mai este numită şi *intelect.* Fapt valabil pentru mulţi termeni filosofici cruciali, cuvântul *raţiune* este aproape întotdeauna utilizat *prin contrast,* opoziţia operaţională fiind cea între raţiune şi percepţie prin simţuri (sau experienţa senzorială). O idee în mare a ceea ce semnificăm prin facultatea raţiunii se poate naşte considerând următoarele exemple:

(1) Ascultăm sau citim un banc, folosindu-ne de simţuri, dar „ne cade fisa", îi înţelegem poanta, cu ajutorul raţiunii.

(2) Putem deveni familiari cu triunghiurile privind imaginile unor triunghiuri desenate pe tablă sau tipărite în cărţi, dar a realiza că triunghiul *trebuie* să aibă trei laturi este ceva ce înţelegem cu ajutorul raţiunii noastre.

(3) Am putea citi definiţia unui număr prim în dicţionar sau un profesor ne-ar putea spune ce este un număr prim (număr prim = un întreg care nu este divizibil cu nici un alt număr întreg în afară de el însuşi şi 1), dar trebuie să ne folosim raţiunea pentru a vedea că 2 este
- şi trebuie să fie - singurul număr prim par.

Definiţia raţionalismului

Un raţionalist susţine că raţiunea este sursa întregii cunoaşteri umane. (Există şi o formă de raţionalism mai puţin extremă, care susţine că raţiunea este *principala* sursă a cunoaşterii sau că raţiunea este sursa celui mai important tip de cunoaştere.)

Raţionalismul şi matematica

Cei mai importanţi raţionalişti, inclusiv Platon (cea. 428-347 î.H.) şi Descartes (1596-1650), au fost şi matematicieni. Acest lucru nu este întâmplător, de vreme ce raţionalismul vede în matematică *modelul* sau *paradigma* (sau *cel mai bun exemplu)* al cunoaşterii umane. Deşi există multe tipuri de adevăruri matematice, toate au în comun o trăsătură foarte importantă: ele sunt *adevăruri necesare.* Adevărurile necesare nu se întâmplă pur şi simplu să fie adevărate: ele trebuie să fie adevărate; ele sunt obligatoriu adevărate; ele nu pot să nu fie adevărate; nu există circumstanţe care le face sau le-ar putea face să fie false.

2 +2 = 4 ca exemplu de adevăr necesar

Să considerăm elementara ecuaţie matematică 2 + 2 = 4. Deşi dvs. şi eu am putea învăţa asta arătându-ni-se lucruri precum *agregarea* a două întreguri cu alte două întreguri, raţionaliştii argumentează corect că 2 + 2 = 4 nu depinde de asemenea experienţe. Nu este o generalizare a experienţelor noastre de agregare sau de punere împreună a unor obiecte. Dacă ar fi o generalizare a experienţei, ar deveni subiect de corecţie pe baza unor experienţe viitoare. (Astfel, cineva ar putea generaliza raţional că „Toate metalele sunt solide la temperatura camerei" înainte de a întâlni mercurul.) Cu alte cuvinte, ecuaţia noastră ar putea fi *corigibilă.* Dar noi nu privim 2 + 2 = 4 ca pe ceva corigibil.

Un exemplu ar putea clarifica lucrurile. în fapt, nu toate agregările sunt aditive. Doi ml de alcool pur amestecaţi cu doi ml de apă nu dau patru ml de lichid, ci ceva mai puţin. (Există o bună explicaţie pentru ceea ce se întâmplă: moleculele de dimensiuni diferite se strecoară unele printre altele, aşa cum se întâmplă, dar la nivel microscopic, cu sticla şi nisipul.) Dar nu vom privi cazul alcool/apă (sau cazul sticlă/nisip, pentru a mai da un exemplu) ca un indicator că ceva nu este în regulă cu aritmetica. 2 + 2 = 4 nu prezice ce vom obţine când punem

diverse lucruri împreună, Ic amestecăm şi tot aşa; 2 + 2 = 4 se referă la numere, şi ceea ce spune despre numere este cu necesitate adevărat.

Evaluarea raţionalismului

Abordarea raţionalistă a adevărurilor matematice este mult mai bună decât cea oferită de consideraţiile rivale bazate pe experienţă, de vreme ce pot explica necesitatea şi incorigibilitalea acestora. Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că raţionalismul este cea mai bună perspectivă asupra vieţii noastre cognitive. Din cauză că nu este adevărat, aşa cum pretinde raţionalismul, că toate adevărurile sunt (sau ar trebui să fie) asemenea adevărurilor necesare ale matematicii. Ceea ce face raţionalismul este să înlocuiască a doua condiţie din analiza standard a cunoaşterii („Este adevărat că p") cu aceea mai tare, nerealistă „Este cu *necesitate* adevărat că p". în dezbaterile contemporane asupra adevărului necesar, „cu necesitate" este simbolizat deseori prin „•" (• este unul dintre cei câţiva aşa-numiţi *operatori modali.)* Pentru a face explicit statutul modal al lui 2 + 2 = 4, am scrie „• 2 + 2 = 4".

Câteva din lucrurile pe care le cunoaştem au statutul modal indicat prin „O". Dar există multe alte lucruri pe care le cunoaştem care nu au statutul modal indicat prin *operatorul necesităţii.* Să presupunem despre câine că se află în curte. Dacă sunt convins că se află în curte şi am motive întemeiate pentru credinţa mea, atunci ştiu că animalul se află în curte. Dar următorul enunţ este fals: • câinele se află în curte. Nu este adevărat, chiar dacă se află în curte, că acesta *trebuie* să fie în curte. Chiar dacă este foarte probabil să fie în curte (pentru că întotdeauna este acolo; pentru că este legat acolo etc), ceva însă s-ar fi putut întâmpla - de exemplu, un cutremur - care să fi avut drept rezultat fuga câinelui. în orice caz, nu poate fi cu necesitate adevărat despre câine că se află în curte pentru că nu este un adevăr necesar ca acel câine în particular, despre care vorbim, să existe în primul rând.

.„A priori", „analitic" şi „sintetic"

Trei termeni larg utilizaţi ne vor ajuta să explicăm diferenţa dintre raţionalişti şi non-raţionalişti.

1. *A priori.* Expresia latină „a priori" înseamnă, literal, primul, dar în discuţiile despre raţionalism a ajuns să însemne

înainte de (sau independent de) experienţă. Sigur că raţionaliştii au susţinut că există ceva de genul cunoaşterii *a priori.* Dar aşa au făcut şi mulţi non-raţionalişti. Pentru a distinge între raţionalişti şi non-raţionalişti avem nevoie de conceptul de *adevăr analitic* sau *enunţ analitic.*

2. Analitic. Un enunţ este analitic (iar adevărul exprimat este un adevăr analitic) DACĂ ŞI NUMAI DACĂ este adevărat prin definiţie. „Burlacii sunt necăsătoriţi" şi „Triunghiul are trei laturi" constituie exemple de enunţuri analitice.

3. *Sintetic.* Orice adevăr care nu este un adevăr prin definiţie este un *adevăr sintetic.* „Câinele este în curte", dacă este un enunţ adevărat, stabileşte un adevăr sintetic, pentru că nu este o consecinţă a definiţiei cuvintelor *câine, curte* sau a altui cuvânt din enunţul „Câinele este în curte".

Raţionaliştii şi non-raţionaliştii sunt de acord că adevărurile analitice sunt cunoscute *a priori.* Enunţul „Burlacii sunt necăsătoriţi" va fi susţinut de oricine îl înţelege. Şi oricine care crede că este necesară trecerea în revistă a burlacilor pentru a vedea dacă sunt necăsătoriţi este victima unei interpretări total greşite. Totuşi, raţionaliştii - şi numai ei - susţin că avem cunoaşterea *a priori* a adevărurilor sintetice. Raţionaliştii nu pretind în mod obişnuit că ştiu *a priori* lucruri de genul câinele este în grădină; mai degrabă ei tind să nu recunoască asemenea cunoaştere ca fiind cunoaştere în adevăratul sens al cuvântului.

Un exemplu de ceea ce raţionalistul ar putea pretinde că ştim *a priori* este că *orice fenomen are o cauză.* Acest lucru trebuie atent deosebit de adevărul analitic conform căruia *orice efect are o cauză.* Dacă ştim *apriori* că „fiecare fenomen are o cauză" sau, cu alte cuvinte, că „fiecare fenomen este un efect", am avea un exemplu de cunoaştere *sintetică a priori.*

Raţionalismul şi realitatea matematică

Non-raţionaliştii privesc adevărurile matematice ca adevăruri prin definiţie (sau drept consecinţe ale definiţilor). Din punctul de vedere non-raţionalist, cunoaşterea acestor adevăruri este un exemplu de cunoaştere *a priori* a adevărurilor analitice. „2 + 2 = 4" este adevărat datorită definiţiilor lui „2", „4", „+" şi „=". Prin contrast, raţionaliştii

privesc adevărurile matematice ca adevăruri sintetice. Adevărurile matematice, din punctul de vedere raţionalist, se referă la un domeniu separat, autonom şi ireductibil, cel al realităţii matematice, despre care oamenii, folosindu-şi raţiunea în formă pură, pot face descoperiri.

Ineismul

Deşi nu intră în definiţia raţionalismului, mulţi raţionalişti au susţinut că parte din cunoaşterea umană este *dată* (înnăscută). Ceea ce face atractivă această ipoteză (ocazional numită şi ipoteza *nativistă)* este faptul că pare plauzibil să susţinem că fiinţa umană ar trebui să ştie ceva pentru a învăţa ceva. A porni de la a scormoni şi a învăţa totul din experienţă nu pare posibil. Acest lucru este argumentat, în cazul important al limbajului, de lingvistul contemporan Noam Chomsky (n. 1928).

Probabil că nu este adevărat că ne-am născut în posesia unei cantităţi de cunoaştere, în sensul de cunoaştere „prepoziţională". Totuşi pare rezonabil să pretindem că sistemul nostru nervos (creierul) este structurat la naştere în aşa fel încât primim un know-how structural (informat). Câteodată, experienţa este simbolizată de scrierea pe o tablă goală, sau *tabula rasa.* Imaginarea minţii umane în forma unei table nescrise, lipsite de idei şi principii înnăscute, este asociată cu empirismul britanic clasic, în particular cu John Locke (1632-1704).

Empirismul

Etimologie

Cuvântul *empirism* derivă din grecescul *empeiria,* care înseamnă experienţă. Deşi cuvântul *experienţă* este folosit în engleză într-o varietate de sensuri (permiţându-ne să vorbim despre „gândirea despre ceva" pur internă sau despre „a înţelege ceva" ca despre o „experienţă"), în discuţiile empirismului experienţă înseamnă întotdeauna *experienţă senzorială* - adică experienţă ce depinde în mod esenţial de funcţionarea unuia sau mai multora dintre simţurile noastre.

Definiţia empirismului

Un empirist susţine că experienţa este sursa întregii cunoaşteri umane. (Există şi forme mai puţin extreme de empirism, care susţin că experienţa este principala sursă de cunoaştere sau că experienţa este sursa celui mai important tip de cunoaştere.)

Empirismul şi observaţia

Empiriştii pornesc de la ideea foarte plauzibilă după care cunoaşterea lumii trebuie să se bazeze pe observarea acesteia. De exemplu, nici o cantitate de gândire nu-mi va permite să cunosc dacă în curte se află câinele; voi afla asta numai prin intermediul unei anumite forme de observaţie. în mod obişnuit, *văd,* simplu, câinele în curte; oricum, şi alte simţuri ar putea juca un rol în observaţia mea.

Cum lucrează simţurile noastre

Deşi în mod obişnuit luăm de-a gata ce ne oferă simţurile noastre, empiriştii bazându-se pe ştiinţă dau o explicaţie a modului cum acestea funcţionează. Astfel, ei ne arată de ce simţurile noastre ne furnizează informaţii despre lume. Permiteţi-ne să schiţăm această explicaţie pentru *vedere,* probabil cea mai importantă dintre „modalităţile" noastre senzoriale, luând în calcul şi calitatea, şi cantitatea informaţiei furnizate. Când văd câinele în curte, procesul începe cu lumina reflectată pe suprafaţa câinelui. Restul poveştii e ceva mai complicat. Pe scurt, lumina este focalizată de lentilele ochiului către retină, unde celulele receptoare trimit impulsuri către nervul optic. în decursul procesului, energia luminoasă a fost convertită în semnale electrochimice modelate complex. Nervul optic transportă aceste semnale la creier, unde - într-o manieră încă imperfect înţeleasă - sunt decodificate şi se produc experienţele vizuale adevărate. Vederea ne furnizează informaţia - în acest caz, despre localizarea câinelui - deoarece câinele *cauzează* experienţa.

Din punctul empirist de vedere, raţionalistul, care crede că mintea umană, prin gândire pură, poate da o cunoaştere substanţială a lumii ne cere să credem într-un fel de minune. Trebuie să recunoaştem că empiristul ne furnizează un punct de vedere vorbind despre procese ce

ne sunt familiare - si cel puţin la suprafaţă - bine înţelese. Deşi perspectiva empiristă a simţurilor sm prinde ceva evident corect despre modul în care este cau/atfi expciu-nţa, există însă probleme pe care empiristul trebuie să Ic consiliere.

Senzaţie şi percepţie

De multe ori se pretinde, ca obiecţie la empirism, că noi nu vedem realmente obiecte particulare precum câini şi pisici, mese şi scaune. Tot ceea ce furnizează vederea (în cazul câinelui, să zicem) este o pată brună ce se mişcă în câmpul nostru vizual. Conform acestui punct de vedere, simţurile noastre ne furnizează senzaţii specifice simţurilor (pete colorate, sunete etc.) pe care le numim câteodată *date senzoriale* sau *sensa.* Din aceste date senzoriale „inferăm" apoi, sau „construim" lumea obişnuită.

De fapt, simţurile noastre nu operează izolat de restul sistemului nostru nervos. Vedem realmente câinele deoarece *percepţia* implică nu numai înregistrarea „fotografică", dar şi toate abilităţile noastre de recunoaştere şi clasificare. Nu ochii văd, *eu* văd, folosind ochii plus creierul. Termenul de „percepţie" este rezervat de obicei vederii, auzului „inteligente" şi tot aşa. Senzaţia este prin urmare unul - şi numai unul - dintre factorii percepţiei.

Empirismul naiv

Empiriştii contemporani admit în general că experienţa senzorială este numai unul dintre factorii de producere a unei cunoaşteri senzoriale; prin urmare, experienţa senzorială este înţeleasă ca o condiţie necesară - nu şi suficientă - a unei asemenea cunoaşteri. Din nou, empiriştii contemporani au abandonat în general imaginea tablei curate *{tabula rasa):* mintea (raţiunea, intelectul) este admisă ca un partener activ în producerea cunoaşterii. Viziunea conform căreia noi suntem recipiente pasive de informaţie şi după care cunoaşterea se naşte ori de câte ori deschidem simplu ochii şi privim lumea din jurul nostru este astăzi univesal respinsă ca *empirism naiv.* (Aici, *naiv* este un termen peiorativ, deseori polemic, pentru a denigra puncte de vedere privite ca simpliste - puncte de vedere care nu iau în seamă subtilităţi şi complexităţi esenţiale.)

Empirismul logic

Deşi unii empirişti, printre care John Stuart Mill (1806-1873), au încercat să explice chiar şi adevărurile necesare ale logicii şi matematicii ca generalizări ale experienţei, empiriştii contemporani fac de obicei o distincţie netă între adevărurile analitice - care sunt *a priori,* în întregime independente de experienţă - şi cele sintetice, care depind de experienţă şi observaţie. (Vezi definiţiile lui *a priori* şi *analitic* de mai sus, în acest capitol.)

A Posteriori

Termenul *„a posteriori"* este antonimul lui *a priori.* în latină, el înseamnă, simplu, „după" (aproximativ), dar în discuţiile despre raţionalism şi empirism înseamnă întotdeauna dependent de experienţe particulare, observaţii sau experimente. Putem reda poziţia empiriştilor logici contemporani astfel: orice cunoaştere *non-analitică* sau *sintetică* sau *substanţială* este cu necesitate *a posteriori.*

Cunoaştere directă/Cunoaştere prin descripţie

Luând în consideraţie rolul experienţei în viaţa cognitivă umană, filosofii au făcut deseori distincţie între acele lucruri de care luăm direct cunoştinţă (prin urmare, cunoscute la prima mână) *cunoaşterea directă* şi acele lucruri pe care le cunoaştem pe baza unor descrieri, adică indirect, sau din auzite *{cunoaştere prin descripţie).* Distincţia
este, în cel mai bun caz, relativă şi imprecisă, de vreme ce conceptul *încunoştinţării directe* nu poate fi explicat în termeni precişi, non-comparativi: există întotdeauna posibilitatea să luăm cunoştinţă mai direct cu altceva. Este interesant de observat că anumite lucruri par a cere întâlnirea directă pentru o cunoaştere adecvată a lor - de exemplu, cunoaşterea culorilor sau a operelor de artă. Alte lucruri pot fi cunoscute cu variate grade de adecvare atât prin cunoştinţă directă, cât şi prin descripţie - oamenii constituie aici un bun exemplu. în sfârşit, există multe lucuri despre care credem că există, dar de care nu suntem şi nu putem fi direct încunoştinţaţi. Electronii şi virusurile sunt exemple de netăgăduit.

Ştiinţa

Etimologie

Cuvântul *ştiinţă* provine din latinescul *scientia* („cunoaştere"). La un moment dat, *ştiinţă* a fost folosit în limba engleză pentru a acoperi toate tipurile de cunoaştere; însă nu se mai întâmplă aşa. (Ar trebui să adăugăm că, în Grecia antică, cuvântul *sophia* a fost utilizat similar, pentru a acoperi toate tipurile de cunoaştere, inclusiv cea asociată cu ştiinţa în sens modern. Până departe în epoca modernă, însuşi cuvântul *filosofie* era de asemenea folosit pentru a desemna ceea ce acum aparţine ştiinţei; astfel, Isac Newton (1642-1727), pe care azi îl considerăm mai ales fizician, era considerat la vremea sa drept un „filosof al naturii".)

Definiţia ştiinţei

Deşi cei mai mulţi dintre noi au o oarecare idee despre ceea ce este ştiinţa şi ar putea chiar întocmi o caracterizare de tipul unei liste „lucruri precum fizica, chimia sau biologia, plus, probabil, lucruri precum psihologia, economia sau sociologia" nu există o cale simplă pentru a defini ştiinţa.

Sigur că nu există o trăsătură singulară, sau măcar un set minim de trăsături, comună tuturor ştiinţelor. De la începutul secolului acestuia şi până la sfârşitul anilor '50, filosofii ştiinţei au încercat să elaboreze o concepţie abstractă, atotcuprinzătoare a ştiinţei. Azi, însă, ei tind să privească conceptul de ştiinţă ca pe un concept al *asemănării de familie* care se aplică unei mulţimi de domenii parţial suprapuse. Această abordare contemporană se referă la ştiinţă în termenii a patru factori interrelaţionaţi: practica ştiinţei, istoria ei, existenţa ei ca instituţie şi metodologia ei.

Ştiinţa ca practică

în loc să privească ştiinţa ca pe un corp de cunoaşteVe ce trebuie definit (pur abstract) în legătură cu vocabularul sau cu obiectul ei de studiu, abordările contemporane ale ştiinţei accentuează pe faptul că ştiinţa este ceva ce fac oamenii - o practică umană. într-adevăr, am

putea defini ştiinţa drept „ceea ce fac savanţii". Definiţia ar putea părea circulară, atâta vreme cât am merge mai departe definind omul de ştiinţă ca pe cineva care „face ştiinţă", dar de fapt nu este nici o dificultate în a selecta oamenii de ştiinţă. Aşadar, separându-i, putem face studii detaliate asupra a ceea ce fac ei.

Relevanţa istoriei

Ştiinţa are o lungă şi complicată istorie. Astăzi este general admis că nu putem înţelege natura ştiinţei contemporane fără a-i studia istoria. în practică, acest lucru presupune studierea istoriilor mai multor ştiinţe particulare. Singurul pariu ce poate fi câştigat pentru înţelegerea ştiinţei contemporane este să privim către istoricul dezvoltării ei. La fel, dacă dorim să înţelegem relaţia dintre două ştiinţe, cea mai fructuoasă abordare este cea a legăturilor lor istorice. în orice caz, este important să ţinem minte că, atunci când filosofii vorbesc de înţelegerea unei ştiinţe, ei vorbesc despre cuprinderea ştiinţei de către un outsider, un non-participant, care presupune plasarea ei într-un spectru larg de activităţi intelectuale ale omului. Adică ei *nu* vorbesc despre înţelegerea pe care o posedă un insider, un participant.

Instituţionalizarea

în cursul studierii ştiinţei ca pe o practică ce se dezvoltă istoric, nu putem să nu observăm că toate ştiinţele devin din ce în ce mai instituţionalizate. Până la urmă, un savant nu este un gânditor izolat, ci un participant într-o secţie ştiinţifică a unei universităţi, a unui colegiu sau într-un institut de cercetare. El are colegi cu care schimbă informaţii, atât formal cât şi informai, şi cu care colaborează în experimente şi cercetare. Mai există, pentru fiecare specialitate în parte, ceea ce ar putea fi numit „colegiul invizibil" - totalitatea oamenilor de ştiinţă de oriunde ar fi ei, care se privesc unul pe altul ca practicând acelaşi tip de ştiinţă. Membrii colegiului invizibil păstrează legătura prin telefon, prin corespondenţă, schimbând primele forme ale viitoarelor comunicări, citind sau contribuind la redactarea comunicărilor ştiinţifice.

Comunicări ştiinţifice. Indiferent ce altceva mai poate produce, rezultatul obişnuit ale activităţii ştiinţifice îl constituie comunicările. Pe lângă circulaţia lor informală anterioară publicării, aceste comunicări sunt trimise anumitor publicaţii de profil, unde sunt supuse unui proces de evaluare cunoscut sub denumirea de „trecere în revistă". Comuni-

cările sunt evaluate după criterii de valoare şi abia apoi publicate. Importanţa unei comunicări este determinată de cât de des este „citată" ulterior (se face referinţă la ea) de către alţi lucrători în domeniu.

Ajunge ca cineva să citească un spectru larg de publicaţii ştiinţifice sau - mai bine! - să viziteze laboratoarele ştiinţifice de azi sau institutele similare de cercetare pentru a aprecia *diversitatea* muncii ştiinţifice. Restrâns, un student care vrea să capete o înţelegere a ceea ce este ştiinţa contemporană ar putea profita trecând în revistă spectrul larg de comunicări din revista *Science,* ce poate fi găsită în majoritatea bibliotecilor.

Teoriile practicii ştiinţifice: conspiraţia şi consensul. Este uneori sugerat că alegerea a ceea ce trece drept valabil din punct de vedere ştiinţific depinde de nimic altceva decât de acordul grupului sau *consensul* acestuia. Totuşi, în timp ce savanţii ţintesc într-adevăr către consens, ei îl obţin prin argumente convingătoare raţional în sprijinul punctelor lor de vedere. Teoriile conspiraţiei — ce ar putea fi considerate versiuni nedemocratice în fiecare domeniu ştiinţific - susţin că o mână de personalităţi puternice în fiecare domeniu ştiinţific acţionează în calitate de „gardieni", controlând accesul la publicaţii, funcţii şi fonduri de cercetare.

Este adevărat că, de obicei, savanţii sunt înclinaţi să ia foarte în serios autorităţile recunoscute şi că ştiinţa nu este mai imună în faţa „vânătorilor de autoritate" bucuroşi să arunce mereu mănuşa decât alte domenii ale strădaniilor umane; cu toate acestea, dat fiind modul de instituţionalizare al ştiinţei, nici un individ sau grup din lumea ştiinţei nu ar putea să promoveze sau să apere efectele unei ştiinţe „greşite", chiar dacă ar dori aceasta. (E adevărat, puterea într-un stat totalitar a fost ocazional folosită pentru redirecţionarea - sau pentru alt gen de amestec - procesului obişnuit al cercetării ştiinţifice, dar asta nu face ca ştiinţa ca instituţie obişnuită să devină suspectă.) Rezultatul muncii ştiinţifice trebuie publicat. El devine atunci subiect de analiză pentru indivizi ale căror cariere vor fi favorizate de eventuala detecţie a unor erori sau inadvertenţe. Aşadar, formele de instituţionalizare ale ştiinţei sunt cele care-i obligă pe practicieni la ostilitate şi face aceasta pe baza unei motivaţii nu mai înalte decât aceea a simplei competiţii între oameni. (Toate acestea nu neagă faptul că mulţi savanţi sunt motivaţi de combinaţia între curiozitatea dezinteresată şi pasiunea pur intelectuală de a rezolva probleme ştiinţifice de dragul ştiinţei însăşi.)

Pluralismul metodologic

In trecut, discuţiile pe tema ştiinţei tindeau să accentueze aşa-numita *metodă ştiinţifică.* S-a dovedit, totuşi, că nu există o singură metodă împărtăşită de toate ştiinţele. Bineînţeles, toţi oamenii de ştiinţă ar trebui să acţioneze logic şi prudent, să verifice rezultatele, ar trebui să caute întotdeauna cea mai bună explicaţie, să cerceteze dacă predicţiile pe care le fac se dovedesc corecte etc; dar aceste linii directoare - care, oricum, se aplică şi multor activităţi intelectuale non-ştiinţifice - nu se apropie de ceea ce s-ar numi metodă ştiinţifică. Există mai degrabă o mulţime de metode, proceduri şi tehnici, pentru orice nivel de specificitate şi pentru orice detaliu: tehnici de preparare a probelor de microscop, de separare prin disecţie a hipotalamusului unei broaşte, metode de a determina cristalizarea unei soluţii suprasaturate. Asemenea tehnici, proceduri şi metode sunt indispensabile dezvoltării curente a ştiinţei.

Mai mult decât atât, nu există tehnici de progres prin intermediul unor noi teorii ştiinţifice. La un moment dat, într-o ştiinţă anumită, există posibilitatea unor abordări promiţătoare a unor presupuneri rezonabile, a unor experimente ce sunt de presupus că vor produce rezultate interesante: totuşi, nici una dintre acestea nu poate oferi o reţetă sigură de succes în munca ştiinţifică.

Ţelurile ştiinţei

Deşi, ca indivizi, savanţii ar putea să nu ţintească mai sus de avansarea în carieră, câştigul banilor sau al unui premiu Nobel, singura cale prin care pot spera să dobândească acestea este promovarea ca atare a ştiinţei. Ceea ce înseamnă, în esenţă, că ei trebuie să descopere ceva despre natură, ceva necunoscut anterior. (Reţineţi: chiar şi o nouă explicaţie pentru un fenomen familiar presupune descoperirea a ceva nou despre fenomenul respectiv, necunoscut mai înainte.)

Este obişnuită distincţia dintre „ştiinţa pură", interesată de cunoaştere de dragul cunoaşterii, şi „ştiinţa aplicată", interesată de utilizarea practică/tehnică/ingenioasă a cunoaşterii. (Trebuie adăugat că mare parte din realizările făcute în spiritul ştiinţei pure s-au dovedit mai târziu de o mare importanţă practică.) Cât priveşte ţelul ştiinţei pure l-am putea descrie drept creaţie de noi cunoştinţe.

Observaţie, descriere, teorie

Empiriştii naivi - n-l mai cunoscui intre ei fiind Francis Bacon (1561-1626) - gândeau ca ceea ce tace >IIIIII.I să fie ştiinţă - spre deosebire de filosofi, care speculau despre natura şi născoceau trândăvind fantezii - este faptul că oamenii de ştiinţă observă natura şi strâng cu atenţie observaţiile făcute pentru a da naştere unei perspective adevărate a lucrurilor: un compus al tuturor (şi numai al) faptelor*. Problema la care dă naştere această viziune este că există o infinitate de observaţii ce pot fi făcute şi înregistrate. O descriere adevărată a lumii ar fi infinit de lungă şi la fel de interesantă ca o carte de telefon. Una dintre acestea ar putea, de exemplu, să înceapă să descrie forma fiecărui grăunte de nisip de pe o anumită plajă. Nimeni, nici chiar Bacon, nu a înţeles în aceşti termeni sarcina ce-i revine ştiinţei.

Oricum, a trebuit să treacă ceva timp pentru ca savanţii înşişi (ca şi filosofii interesaţi de ştiinţă) să susţină fără echivoc că observaţia, pentru a fi semnificativă, trebuie să fie orientată de teorie. Mulţi continuă să creadă că observaţia trebuie să fie întotdeauna pe primul loc, după care şi pe baza căreia se pot dezvolta teoriile. Totuşi, în general, o teorie îi „spune" savantului, cu exactitate, care observaţie merită făcută. Pe lângă aceasta, teoria furnizează (bineînţeles) şi vocabularul în termenii căruia sunt descrise observaţiile. Obiectele, evenimentele, situaţiile experimentelor şi cele asemănătoare au o infinitate de proprietăţi observabile (şi descriptibile); teoriile sunt cele care determină care dintre aceste multe proprietăţi sunt *relevante* pentru o secţiune dată a muncii ştiinţifice.

Teorie şi explicaţie

Etimologic, cuvântul *teorie* provine din grecescul *theoria,* care înseamnă „a vedea laolaltă". (De fapt, teoria este probabil în aceeaşi măsură un concept al asemănării de familie ca ştiinţa însăşi.) De asemenea, avantajos sau nu, cuvântul *teorie* este folosit prin suprapunere cu termeni precum *ipoteză, lege* sau *model.* Totuşi, ne putem aventura să aproximăm o definiţie: o teorie este un set de principii generale care explică o categorie de fenomene observate. De exemplu, cineva ar

' pentru definiţia *faptului,* v. Capitolul 1, Fapt şi concept - *n. trad.*

putea observa că urşii polari sunt albi. Albeaţa urşilor polari este un fenomen. Mai mult, proprietăţile de a fi urs polar şi de a fi alb sunt *empiric corelate.* Până aici totul e bine, dar nu avem nici o explicaţie, numai descrieri („Aşa este lumea".) Teoria selecţiei naturale, printre multele altele, explică şi albeaţa urşilor polari: urşii polari îşi asigură un loc fruntaş în competiţia pentru supravieţuire, având un avantaj în lumea lor albă.

Este folositor a avea teorii. Acest lucru poate fi înţeles în termenii (1) ancorării corelaţiilor empirice în regularităţi legice şi (2) dându-ne posibilitatea să facem predicţii inteligente.

Corelaţie empirică şi regularitate nomică (legică)

Proprietăţile A şi B sunt „empiric corelate" numai în cazul în care orice observaţie a proprietăţii A (a fi urs polar, să zicem) presupune şi observarea proprietăţii B (a fi alb). (Câteodată, în special în ştiinţele sociale, se spune că două proprietăţi sunt pozitiv corelate în cazul în care co-survin nu invariabil, dar pur şi simplu mai des decât ne-ar garanta-o şansa pură.)

Enunţul „Toţi urşii polari sunt albi" este obţinut prin *inducţie.* „Argumentul inductiv" implicat poate fi stabilit astfel:

Toţi urşii polari observaţi sunt albi;

Prin urmare, toţi urşii polari sunt albi.

Ca în acest exemplu, toate argumentele inductive se bazează pe premise ce stabilesc adevăruri despre un *eşantion* sau *subgrup* al unei clase cu scopul de a stabili un adevăr despre *toţi* membrii clasei. Este general recunoscut că, prin ele însele, argumentele inductive sunt mai degrabă argumente slabe, ele bazându-se pe un soi de încredere oarbă. Totuşi, putem lua două măsuri în privinţa „slăbiciunii" argumentului inductiv. Prima este să încercăm să ne asigurăm că eşantionul nostru este unul *corect,* sau *reprezentativ.* (în cadrul ştiinţelor sociale, ale căror rezultate depind de eşantionări complicate ale opiniei publice, „teoria reprezentativităţii" a fost dezvoltată într-o formă statistică elaborată.)

O cale mai bună de a evita „slăbiciunea" argumentului inductiv (şi riscul implicat de simplele corelaţii empirice) este aceea de a descoperi o *regularitate legică (nomică)* care să stea la baza corelaţiei empirice. *Nomic* provine din grecescul *nomos,* însemnând *lege* (şi care, ca

şi în engleză, poate însemna şi *lege a naturii* şi *lege a pământului).* Filosofii ştiinţei vorbesc de „necesitatea legică"; aceasta este mai slabă decât necesitatea logică, dar mai tare decât o simplă corelaţie. Simpla corelaţie ne spune că anumite proprietăţi se întâmplă să survină împreună, dar nu este obligatoriu să se întâmple aşa. Necesitatea legică, acolo unde se poate aplica, ne spune de ce proprietăţile observate ca fiind corelate *trebuie* să fie corelate. Astfel, dacă susţinătorii teoriei evoluţiei au dreptate, urşii polari trebuie să fie albi. Chiar dacă nu este „o lege a naturii" ca urşii polari să fie cu necesitate albi, faptul de a fi albi este o consecinţă directă a legilor naturii (în fapt acele legi ale naturii care constituie teoria evoluţiei). Dacă înţelegem acum de ce urşii polari sunt albi (adică prin necesitate legică), nu avem de ce ne teme că următorul urs polar observat ar putea să nu fie alb.

Există persoane (printre care şi câţiva oameni de ştiinţă) care consideră teoria evoluţiei ca fiind (sau ca putându-se dovedi) incorectă, în interesul acestora, să dăm un exemplu necontroversat de necesitate nomică. Proprietăţile fizico-chimice ale oricărui element sunt explicate ca fiind nomic necesare pe baza structurii atomice a respectivului element, dacă eşantionul este un eşantion al fierului (sau plumbului, sau sodiului), el *trebuie* să aibă proprietăţile standard ale fierului (sau ale plumbului, sau ale sodiului).

Predicţia

Alt mare avantaj al teoriei este acela că ne permite să facem predicţii: regularitatea zilelor şi nopţilor, fazele lunii, succesiunea anotimpurilor au permis dintotdeauna un anumit grad de predicţie. Cu toate acestea, ştiinţa a extins serios spectrul abilităţilor noastre predictive.

Mai mult decât atât, predictibilitatea este privită ca un criteriu al ştiinţei corecte. (Bineînţeles, ştiinţe precum geologia sau arheologia sunt primar *retrodictive* - ele reconstruiesc trecutul pe baza dovezilor prezentului.) Să luăm cazul teoriei evoluţiei. Aceasta nu numai că explică proprietăţi precum culoarea albă a urşilor polari, dar şi prezice o concordanţă generală a organismelor cu mediul în care trăiesc. Acolo unde mediul suferă schimbări care afectează supravieţuirea, teoria evoluţiei prezice schimbări şi în organisme. Din moment ce evoluţia este de obicei un proces lent, ea nu este, în general, observabilă. Totuşi, într-un caz concret aparţinând memoriei vii, moliile pestriţe din nordul industrial al Angliei s-au închis la culoare pe măsură ce funinginea se extindea în mediu, întocmai cum a prezis teoria evoluţiei.

Succesul predictiv variază de la o ştiinţă la alta. Astronomia, de exemplu, ne furnizează predicţii foarte bune cu privire la poziţia stelelor şi a planetelor, despre eclipse sau despre fenomene periodice precum cometa Halley. Meteorologia, ştiinţa vremii, deşi se bazează pe ştiinţe puternic predictive precum fizica şi chimia, manifestă un insucces notoriu, mai ales în prognozele pe intervale lungi de timp. In cazul vremii se întâmplă să nu avem de-a face cu nimic neînţeles; ştim chiar de ce, datorită matematicii incredibil de complicate a sistemelor meteo, nu putem prevedea vremea.

Falsificabilitatea

în general vorbind, recunoaştem de-a gata că predicţia este un lucru bun, care oferă speciei noastre un mare avantaj în lupta pentru supravieţuire; totuşi, acest lucru nu explică importanţa pe care adepţii ştiinţei pure (spre deosebire de cei interesaţi în ştiinţa aplicată) o conferă predictibilităţii. Pentru ştiinţa pură, predicţia este modalitatea prin care se verifică o teorie. Dacă o teorie nu poate fi testată pentru că nu produce predicţii verificabile, ea este o teorie fără valoare, cel puţin atâta timp cât rămâne neverificabilă. Consideraţiile tradiţionale asupra ştiinţei accentuau pe *confirmarea* unei teorii prin observaţie şi experiment. Este o modalitate legitimă de a privi chestiunea atâta timp cât nu uităm următorul lucru: „confirmat" înseamnă de fapt „ne-falsificat".

Confirmare şi falsificare. Putem explica legăturile logice dintre confirmare şi falsificare după cum urmează. (De dragul simplificării, vom folosi o corelaţie empirică în locul unei teorii adevărate.) „Teoria" conform căreia ursul polar trebuie să fie alb prezice că următorul urs polar pe care-l voi vedea va fi alb. Să presupunem prin urmare că următorul urs polar pe care-l văd este într-adevăr alb. Aş putea spune că acest lucru confirmă teoria. Dar, bineînţeles, acest lucru nu *stabileşte* decisiv teoria, de vreme ce următorul urs polar s-ar putea dovedi a nu fi alb. Şi, dacă următorul urs polar pe care-l văd se dovedeşte a nu fi alb, acea unică observaţie falsifică decisiv teoria. Vedem prin urmare că teoriile nu pot fi confirmate dintr-o dată, din contră, încrederea noastră se formează pas cu pas, dar că ele pot fi falsificate dintr-o mişcare.

Paradoxul confirmării. Logica verificării este complexă. Putem ilustra aceasta prin aşa-numitul *paradox al confirmării,* cunoscut de asemenea şi ca *„paradoxul corbului".* Generalizarea „Toţi corbii sunt negri" este echivalentă logic cu „Toate lucrurile non-negre sunt non-corbi". De

vreme ce dovezile în sprijinul unui enunţ ar trebui să stea şi la baza oricărui enunţ logic echivalent, existenţa unui urs polar alb (un non-corb non-negru) ar trebui să vină în sprijinul generalizării conform căreia toţi corbii sunt negri. Viziunile ce consideră falsificarea ca fiind fundamentală, în detrimentul confirmării, evită acest paradox. Un urs polar alb, spre deosebire de un corb alb, nu falsifică generalizarea în discuţie.

Cea mai bună explicaţie. Câteodată, cei care au studiat istoria ştiinţei, au remarcat că savanţii nu renunţă la teoriile lor pe baza unui singur falsificator. Ceea ce este corect. De multe ori un savant are mare încredere într-o anumită teorie - încredere justificată în întregime
raţional - şi ar face o prostie renunţând la ea din cauza unui falsificator aparent. S-ar fi putut ca o observaţie singulară să fi fost greşită; s-ar fi putut ca experimentul să nu fi fost corect făcut. în realitate, savanţii au certuri şi controverse cu soţiile lor; substanţele chimice sunt greşit etichetate; sticlăria este murdară etc.

Ceea ce nu înseamnă că savantul nu ar trebui, totuşi, să caute întotdeauna *cea mai bună explicaţie* a ceea ce s-a întâmplat. Asta presupune să ţină cont de factori precum simplitatea, adecvarea şi compatibilitatea general explicativă a teoriei. în cazul unui falsificator aparent explicaţia nu este întotdeauna dată de incorectitudinea teoriei originale. Faptele care contravin necesităţii nomice bazate pe teorie sunt numite *anomalii.* Dacă apar anomalii contra unei teorii stabilite, savanţii ar putea încerca mai întâi să înlăture mai întâi aceste anomalii explicându-le. Dacă acestea se „încăpăţânează" pe poziţie s-ar putea ajunge la cercetări în vederea unei teorii noi, mai bune. O asemenea teorie ar putea explica tot ceea ce explica vechea teorie, dar ar putea demonstra şi că ceea ce vechea teorie vedea drept anomalii erau, până la urmă, regularităţi nomice.

Paradigmele, ştiinţa normală şi revoluţiile ştiinţifice. Mare parte din discuţiile contemporane pe tema ştiinţei şi istoriei ei deopotrivă dintre savanţi şi istorici ai ştiinţei se folosesc de termenul *paradigmă.* (Cuvântul provine din grecescul *paradeigma,* însemnând model.) Thomas Kuhn (n. 1922), care a introdus termenul în dezbaterile contemporane, înţelegea prin paradigmă întregul set al teoriilor, obiceiurilor mentale, abilităţilor intelectuale şi tehnice care definesc împreună un mod de a „face" o ştiinţă anumită într-un moment dat. Astfel, „ştiinţa normală" este ştiinţa practicată sub oblăduirea paradigmei dominante. Paradigma sugerează ce probleme trebuie rezolvate şi stabileşte standardele pentru ştiinţa normală (mai mult sau mai puţin de rutină).

Când îndeajuns de multe anomalii se ridică împotriva unei paradigme stabilite, ar putea avea loc o „revoluţie ştiinţifică". Aceasta presupune înlocuirea unei paradigme cu o alta. Deşi termenii introduşi de Kuhn sunt larg utilizaţi, acordul asupra similarităţii dintre revoluţiile ştiinţifice şi cele politice nu este nici pe departe unanim. în orice caz, există două întrebări corelate aflate în discuţie: *prima,* cât de discontinuă este istoria ştiinţei?; *a doua,* câtă iraţionalitate este implicată în trecerea de la o paradigmă la alta?

Falsificabilitate şi pseudoştiinţă. Ştiinţa veritabilă este falsificabilă. A fost sugerat - cel mai mult de Sir Karl Popper (n. 1902) - că anumite sisteme intelectuale ce îşi arogă statutul de ştiinţă ar putea fi respinse ca *pseudoştiinţe,* bazându-se pe faptul că acestea nu dau predicţii falsificabile. (Un pseudo-X este orice pare a fi X, dar se dovedeşte a nu fi.) Cele două sisteme menţionate de Popper au fost marxismul şi psihanaliza clasică freudiană. Dacă acestea ar fi ştiinţe veritabile ar trebui prin urmare să specifice ce anume le-ar falsifica sau infirma. (Teoriile bune au mulţi falsificatori potenţiali, nu şi actuali.) Conform lui Popper (de notat că mulţi nu sunt de acord cu el), nici marxismul şi nici psihanaliza lui Freud nu trec testul falsificabilităţii.

Indiferent de judecata finală asupra marxismului şi psihanalizei freudiehe, merită remarcat că ambii filosofi, ca şi oamenii obişnuiţi, fac deseori presupoziţii ce par a se referi la realitate, dar care sunt de fapt presupoziţii nefalsificabile. Oamenii ar putea pretinde, de exemplu, că toate acţiunile umane sunt egoiste.

Cei care spun asta nu acceptă de obicei contraexemple (precum voluntariatul într-un spital). De fapt, ei nu vor accepta nici o posibilă dovadă că viziunea lor asupra naturii umane este greşită. Modul în care un contraexemplu ar putea fi respins este ilustrat în cele ce urmează: Mary; îngrijeşte într-un spital din propria-i dorinţă, deci a ajuta este ceva' Ce vrea ea - a face ceea ce vrei să faci este egoist. Afirmaţia care periftite tuturor potenţialelor contraexemple (sau falsificatori) să fie astfelYe'spinse este o pseudo-afirmaţie. A face o asemenea afirmaţie înseamnă de fapt a face ceva asemănător practicării „ştiinţei greşite".

Termeni teoretici şi entităţi teoretice

Aproape toate teoriile ştiinţifice contemporane conţin termeni cave se referă la entităţi ce nu pot fi observate direct. Asemenea termeni

sunt denumiţi *termeni teoretici,* iar obiectele la care se referă, *entităţi teoretice.* Nimeni nu a văzut vreodată vreun electron sau a avut alt tip de experienţă directă, cunoaştere f'aţă-n faţă a electronului. Cu toate acestea teoria fizică din zilele noastre vorbeşte cu încredere de electroni.

Acest lucru ar surprinde poale un empirist naiv, care consideră ştiinţa o simplă ordonare şi sisteniati/are a experienţei senzoriale. Dar nu este surprinzător dacă ne amintim că se presupune că ştiinţa mi descrie simplu experienţele noastre, dar le şi explică. Ştiinţa contemporană se referă la electroni pentru că teoria care explică cel mai bine fenomenele observabile este o teorie în care electronii joacă un rol important. în laborator, savanţii pot vedea o urmă de picături de apă în interiorul camerei de ceaţă Wilson. De ce apare aceasta? Ce o cauzează? Cea mai bună explicaţie (date fiind circumstanţele speciale) este că dâra de picături a fost precipitată în urma trecerii unui electron.

In sfârşit, trebuie notat că anumite entităţi - de exemplu, anumiţi atomi sau microorganisme -, postulate în trecut exclusiv pe baz te teoretice, au fost ulterior observate.

Statutul entităţilor teoretice

Filosofii ştiinţei nu cad de acord asupra statutului entităţilor teoretice. Sunt electronii reali? Reali, adică reali în acelaşi mod în care cărămizile şi pietrele, mesele şi scaunele sunt reale? Bineînţeles, părţile din lucrurile reale sunt la rându-le reale, dar întrebarea este dacă ar trebui să privim electronii drept părţi sau componente ale obiectelor macroscopice de tipul cărămizilor sau rocilor. Multe răspunsuri, unele supercalificate, s-au dat acestui tip de întrebare, dar toate se încadrează în două categorii atotcuprinzătoare: *instrumentalistă/pragmatistă* şi *realistă.*

Instrumentalism/Pragmatism. Conform acestui punct de vedere (de fapt, un întreg spectru de puncte de vedere), scopul principal al unei teorii ştiinţifice este să facă predicţii. Deşi teoriile s-ar putea referi la entităţi variate, acest lucru este cumva secundar - deşi, pitoresc şi folositor psihologic - în comparaţie cu ecuaţiile matematice pe care se bazează în fapt fiecare predicţie. Etichetarea acestui punct de vedere drept *instrumentalist* este cât se poate de potrivită, de vreme ce priveşte teoria ştiinţifică ca pe un instrument, în principal matematic, de generat predicţii; spunându-i *pragmatism* este de asemenea potrivit, pentru că subliniază *utilizarea teoriei* pentru generarea de predicţii. Deşi punctul de vedere instrumentalist-pragmatist a fost cândva foarte popu-

Iar, foarte puţini dintre filosofii contemporani ai ştiinţei (şi aproape nici un savant al zilelor noastre) mai consideră (măcar parţial) acest punct de vedere ca fiind corect.

Realism. Cuvântul *realism* este folosit în filosofie în mai multe sensuri destul de vag înrudite; oricum, ne interesează aici numai *realismul ştiinţific,* conform căruia entităţile necesare unei teorii ştiinţifice de succes (verificate) sunt reale. Astfel, electronii există cu adevărat. Mai mult, ei există în acelaşi sens în care cuvântul „există" se aplică cărămăzilor şi rocilor, meselor şi scaunelor. Savanţii practicanţi sunt aproape cu toţii realişti şi sunt în majoritate şi filosofi ai ştiinţei. Există multe argumente pentru realism. Vom lua trei, cele mai importante în dezbaterile curente asupra ştiinţei.

1. Microbii şi microscoapele. într-o anumită etapă a istoriei ştiinţei, au apărut speculaţiile conform cărora organisme invizibile există într-o varietate de materiale şi locuri. S-a sugerat că prezenţa acestora ar putea explica anumite fenomene deja cunoscute. Un amator de ştiinţă şi fabricant de lentile, Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), a fost primul care a anunţat că a văzut asemenea minuscule creaturi. Folosind un microscop primitiv, cu o singură lentilă, el a văzut ceea ce a numit „animalule" într-o picătură de apă de ploaie. Mai mult, microscoapele perfecţionate de mai târziu i-au confirmat, extins şi îmbunătăţit observaţiile.

înainte de apariţia microscoapelor, ceea ce azi numim microbi erau numai entităţi teoretice. Din punctul de vedere realist, asta înseamnă că microbii existau - în realitate, în lume, în bălţi, la fel ca nuferii şi broaştele - numai că nu aveam *acces perceptiv* la ei. Ceea ce a existat tot timpul azi putem vedea. Cu apariţia a noi tipuri perfecţionate de microscop - de exemplu cel electronic sau acustic - alte entităţi postulate teoretic devin observabile. (O relatare similară putem face în termenii dezvoltării telescoapelor, incluzând radio-telescoapele.)

Exemplul cu microbii şi microscopul nu intenţionează să demonstreze că ar trebui să fim realişti cu privire la tot ceea ce oamenii presupun că ar exista, sau caută doar, sau speră să găsească; multe din pretenţiile de tipul „trebuie să existe, deci există" sunt false. Toate exemplele noastre caută să arate că o persoană non-realistă cu privire la entităţi despre care avem motive întemeiate să credem că există (dar pe care nu le putem azi observa) ar trebui să fie pregătită să argumenteze de ce acest caz diferă în principiu de cel al microbilor şi microscopului.

2. Artefacte si fenomene reale. Un *artefact* se defineşte ca ceva făcut (fabricat) de oameni. Savanţii, când fac experimente, folosesc termenul *artefact* cu referire la efectele produse de situaţia exprimentală însăşi. (Aici, „artefacte" vine în contrast cu oricare fenomen „real" pe care experimentul l-ar putea dezvălui.) însăşi concepţia conform căreia experimentul este un mod de a face *descoperiri* exprimă o viziune realistă asupra proiectului ştiinţific. Din nou, aceasta nu este o „dovadă" a realismului, ci mai degrabă un argument în sprijinul faptului că realismul este mai potrivit practicii ştiinţifice actuale decât punctele de vedere rivale.

3. Argumentul celei mai bune explicaţii. Cel mai puternic argument pentru realismul ştiinţific este deopotrivă şi cel mai simplu. El susţine că cea mai bună explicaţie (cea mai plauzibilă, cu sens, convingătoare) pentru faptul că lumea se „comportă" *ca şi cum* entităţile postulate de teoriile ştiinţifice ar exista este că aceste entităţi există de fapt. Ar fi ceva de domeniul miracolului ca o teorie postulând existenţa electronilor să aibă succes în generarea de predicţii despre lume fără ca lumea să fie realmente alcătuită din componente precum electronii.

Încărcătura teoretică şi incomensurabilitatea

Imaginea complicată a ştiinţei care accentuează importanţa teoriilor are o consecinţă curioasă: chiar limbajul folosit în exprimarea observaţiilor şi în descrierea rezultatelor experimentale este determinat de o anumită teorie. Despre limbajul folosit de un savant angajat faţă de o anumită teorie se spune că este *încărcat teoretic.* Dacă este aşa, ar rezulta că nu încape comparaţie între două teorii ştiinţifice. Teoria A are propriul ei vocabular, care determină despre ceea ce vorbeşte; teoria B are vocabularul *ei,* ceea ce înseamnă că teoria B vorbeşte despre altceva. Mai departe, teoriile A şi B nu pot fi comparate direct, de vreme ce acest lucru nu ar fi posibil decât dacă ele vorbesc (mai mult sau mai puţin adecvat) despre acelaşi lucru.

Din acest punct de vedere, spunem despre teoriile A şi B că sunt *incomensurabile* („nu pot fi măsurate de un standard sau de un sistem de măsurare comune"). Totuşi, în ciuda grijilor legate de incomensurabilitate, aproape toţi savanţii (şi majoritatea filosofilor ştiinţei) cred că ştiinţa progresează realmente. Şi că, bineînţeles, aceasta implică ideea că teoriile mai noi pot fi comparate cu cele mai vechi.

Una dintre explicaţiile faptului că teoriile pot fi totuşi comparate ar fi aceea că incomensurabilitatea lor este totuşi parţială. Doi savanţi, unul mai vechi şi altul de mai târziu, angajaţi faţă de teorii diferite, ar putea împărţi, cu toate acestea, un larg vocabular extrateoretic. Prin urmare, în ciuda incomensurabilităţii, ei ar putea vorbi despre aceeaşi lume.

Cauzalitatea

înţelegem lucrurile descoperindu-le cauzele. Această idee, datând cel puţin de la Aristotel (384-322 î.H.) este ferm înrădăcinată în orice perspectivă a simţului comun asupra lumii. Explică ştiinţa lumea căutând cauzele fenomenelor naturale? Punctele de vedere asupra ştiinţei subliniind corelaţiile empirice *(pozitivismul* este eticheta vagă a acestei familii de puncte de vedere) tinde să susţină că ideea de cauzalitate nu este necesară ştiinţei şi că orice afirmaţie de forma *A cauzează B* nu are nici o dovadă în sprijinul ei.

Poate că cea mai faimoasă expresie a acestui punct de vedere aparţine lui David Hume (1711-1776). Exemplul lui Hume este şi el faimos: dacă o bilă de biliard loveşte o alta staţionară şi apoi aceasta începe să se mişte, am putea spune că prima bilă *a cauzat* mişcarea celei de a doua, dar tot ceea ce *suntem îndreptăţiţi* a spune este că mişcarea celei de a doua bile a *survenit după* mişcarea primeia. C™d observăm acest lucru întâmplându-se în multe ocazii, am putea ajunge să ne aşteptăm la mişcarea bilei a doua, dar această mişcare nu este realmente necesară.

Ceea ce Hume susţine despre bilele de biliard şi toate consideraţiile „pozitiviste" ulterioare asupra ştiinţei renunţă pur şi simplu la *explicaţia prin teorie.* în cazul bilelor de biliard, avem o teorie fizică - mecanica clasică - care explică mişcarea celei de a doua bile dată fiind mişcarea primeia. Nu este *logic imposibil* ci *legic imposibil* ca a doua minge să se mişte când este într-un anumit fel lovită de prima. Cauzele determină apariţia necesităţii legice. Face parte din concepţia standard a cauzalităţii că, dat fiind un set de condiţii iniţiale şi toate legile naturii, există un singur rezultat posibil. (O posibilă caracterizare este luată în consideraţie în paragraful următor.)

Principiul indeterminării

Deşi mare parte din ştiinţa obişnuită procedează pe baza punctului de vedere determinist-cauzal asupra naturii, dezvoltări ale fizicii în secolul XX au lansat o provocare. în 1927, Werner Heisenberg (1901-1976) a stabilit ceea ce se va numi ulterior *principiul de indeterminare al lui Heisenberg:* poziţia şi momentul de timp ale unei particule subatomice (de exemplu, un electron) nu pot fi ambele cunoscute cu certitudine la un moment dat, de vreme ce procesul de stabilire a uneia dintre coordonate afectează întotdeauna stabilirea celeilalte. Alternativ, variabilele specifice poziţiei şi momentului unei particule nu pot avea simultan valori definite.

Prudenţa intelectuală ne sugerează că înţelegerea semnificaţiei principiului indeterminării este probabil posibilă exclusiv pentru un fizician versat în subtilităţile mecanicii cuantice. Totuşi, de multe ori, atât oamenii de ştiinţă cât şi outsiderii interpretează principiul în sensul că natura este, esenţial, indeterministă. Nu putem surprinde natura, cel puţin la nivel subatomic, la modul pe care mult timp l-am crezut posibil. Dacă principiul interdeterminării al lui Heisenberg ne dă o ultimă imagine a secretelor naturii (Einstein nu a pretins asta, deşi mulţi fizicieni contemporani cred altminteri), atunci *probabilitatea,* şi nu necesitatea este esenţa lucrurilor.

Ştiinţele sociale

Sunt posibile ştiinţele sociale?

De multe ori se naşte întrebarea dacă există de fapt ştiinţe sociale (sau umane, cum li se mai spune). într-adevăr, suntem obişnuiţi cu ideea studiului naturii umane; dar se pot oamenii studia pe ei înşişi? Poate că cea mai bună modalitate de a răspunde acestei întrebări este indicarea ştiinţelor umane care înfloresc astăzi: psihologia, antropologia, sociologia, economia. Bineînţeles, ceea ce este în fapt trebuie să fie posibil.

Poate totuşi este prea facil: ce pare a fi ştiinţă, ce se pretinde a fi ştiinţă se poate dovedi o pseudoştiinţă. Pot realmente psihologii prezice comportamentul uman? Pot antropologii explica diversitatea obiceiu-

nlor? Poate sociologia să spună despre societate ceva ce încă nu ştim citind romanele de bază? Poate economia să facă *ceva!* Acestea ar putea fi încadrate în rândul întrebărilor retorice, dar, realmente, fiecare necesită un răspuns pe baza studiului domeniului în cauză. Oricum, putem lua aici în consideraţie câteva chestiuni de principiu.

De ce nu?

De vreme ce ştiinţa este un concept al asemănărilor de familie înţeles în mai multe stiluri cognitive şi practici distincte (chiar în zona ştiinţelor fizice), pare că nu există nici un temei să nu extindem conceptul şi la ştiinţele sociale (umane). Aşa cum s-a subliniat deja, există o singură cerinţă forte pentru ştiinţă: construcţia de teorii. Ar trebui totuşi să ne amintim că nimic nu trece drept teorie ştiinţifică dacă nu explică un anumit domeniu al realităţii. Ar trebui să ne reamintim şi că nici o teorie nu merită luată în serios dacă nu este verificată.

Explicaţie şi predicţie

în ştiinţele naturii, explicaţia şi predicţia merg mână în mână. Faptul este adevărat şi pentru cele mai puţin predictive dintre ştiinţe (cele „istorice" şi „retrodictive"), precum geologia. Ar trebui ştiinţele sociale să renunţe la încercarea de a prezice şi să se mulţumească cu o interpretare postfactum? Răspunsul este că majoritatea oamenilor de ştiinţă din domeniul social nu vor să renunţe la predicţii, ei se preocupă să ofere ceva mai mult decât o perspectivă convingătoare asupra diverselor grupuri umane. Ceea ce nu înseamnă că ei aşteaptă ca disciplinele lor să se dezvolte în direcţia fizicii, să spunem: o ştiinţă socială adecvată, în întregime predictivă, va fi fără putinţă de tăgadă una cu caracter statistic. Important nu este dacă o ştiinţă produce legi de forma „Dacă A, atunci cu siguranţă B" sau „Dacă A, atunci probabil B", ci dacă explică relaţia dintre A şi B în termenii unei teorii satisfăcătoare.

Opţiunea

Ceea ce se află în mintea oamenilor atunci când se întreabă dacă poate exista ceva de genul unei ştiinţe sociale este ideea că acţiunile

umane fac obiectul unei alegeri. Deseori exprimăm această idee* spunând că oamenii sunt liberi, sau că voinţa lor este liberă. (Pentru o discuţie ceva mai detaliată asupra libertăţii umane, vezi *Liberul arbitru < ci problemă metafizică* în Capitolul 4.) Cu siguranţă, pare că avem de-a face cu o oarecare tensiune între ideea de explicaţie cauzală (care demonstrează de ce ceva trebuie să se întâmple) şi ideea opţiunii (care sugerează cel puţin că există o alternativă la îndemână). O modalitate de a rezolva această tensiune este să spunem că punctul de vedere după care avem de ales - alegeri în sensul existenţei simple a unor ramuri cauzale alternative pornind din punctul alegerii - este pur şi simplu o iluzie. Alt mod de a rezolva tensiunea este de a permite alegerea, dar de a nega că aceasta admite alternative ce ar viola într-un fel sau altul determinismul cauzal. Pare că nu există nici un consens printre filosofi cu privire la cum s-ar putea reconcilia explicaţia şi alegerea, sau - dacă acestea sunt ireconciliabile - dacă ar trebui să se renunţe la una dintre ele.

Predicţia şi psihologia populară

Psihologia populară este termenul folosit pentru teoria (chiar dacă nu suntem oameni de ştiinţă) pe care o împărtăşim cu toţii şi cu ajutorul căreia înţelegem şi prezicem comportamentul celor din jurul nostru. Spre deosebire de o teorie ştiinţifică matură, psihologia populară este mai mult neexplicită sau tacită. Totuşi, ceea ce izbeşte cu privire la psihologia populară este realul ei succes. Deşi spunem deseori - şi cu toate acestea unii o spun *predictibil* - că natura umană este imprevizibilă, majoritatea predicţiilor noastre, la modul grosier în care psihologia populară le face, se dovedesc a fi corecte!

Să presupunem că daţi o petrecere. Mulţi dintre cei pe care i-aţi invitat probabil că vor veni. Deşi fiecare dintre cei invitaţi ar putea decide (adică, alege) să nu vină şi deşi probabil că unul sau doi *vor* alege să nu vină, majoritatea vor veni. Sau, să considerăm cele câteva milioane de persoane care folosesc zilnic transportul în comun din New York. Ocazional, un nebun aruncă pe cineva în faţa trenului şi asta dă un subiect serios ziarelor. Dar în majoritatea zilelor, majoritatea oamenilor se comportă în întregime predictibil. Dacă nu ar fi aşa, existenţa unui sistem de transport ar fi imposibilă.

Probabil că trebuie conturat mai mult decât un sistem moral pentru a explica succesul psihologiei populare. Totuşi, lecţia cea mai im-

portantă aici este că dacă psihologia populară funcţionează, nu există nici un motiv să nu funcţioneze psihologia ştiinţifică. Trebuie să admitem că psihologia ţinteşte să fie mai mult decât o *psihologie socială* capabilă să prezică comportamentul de grup. Psihologia ţinteşte să prezică comportamentul individual şi a avut un oarecare succes spunând ce va face *cu probabilitate* un individ. Cât succes va avea (sau poate avea) spunând ce va face *cu siguranţă* un individ rămâne o întrebare deschisă.

Motive şi cauze

Găsim câteodată folositoare distincţia dintre explicaţia comportamentului uman bazată pe motive şi explicaţia bazată pe cauze. Un hoţ obişnuit are *motive* să fure ceea ce fură. Dacă l-am fi întrebat „De ce ai furat televizorul acela?", el ar fi replicat: „Pentru că ştiu pe cineva care l-ar putea cumpăra". Bineînţeles că există ceva mai mult decât atât, dar majoritatea motivelor expuse sunt *eliptice* ori *incomplete.*

Două lucruri trebuie observate cu privire la explicaţia prin motiv. *în primul rând,* agentul a cărui acţiune o explicăm trebuie să fie conştient de motivul său. Trebuie să fie motivul lui. *în al doilea rând,* trebuie să considerăm că agentul a cărui acţiune este explicată este raţional. Un magazin care îşi instalează un sistem de alarmă încearcă să dea potenţialilor hoţi motive să nu fure, dar asta funcţionează numai în cazul hoţilor raţionali. Un cleptoman, spre deosebire de un hoţ obişnuit, este determinat să fure de o compulsiune psihologică. Dacă îl întrebăm „De ce ai furat acele zorzoane nefolositoare?", răspunsul său cinstit ar fi „Nu ştiu. Ceva m-a împins să fac asta". Bineînţeles, în cazul cleptomanului, pentru că este determinat să fure, suntem înclinaţi să spunem că furtul nu este ceva ce el *a făcut.* (Este mai degrabă vorba de ceva ce i s-a întâmplat.) Dacă se întâmplă să cad pe scări (din cauza unor coji de banană şi a gravităţii), căzătura nu este ceva ce eu *am făcut.*

Sigur că încercăm să explicăm acţiunile oamenilor încercând să surprindem motivele care i-au făcut să acţioneze aşa sau altfel. Filosofii vorbesc de „prescrierea" sau „atribuirea" de motive agenţilor. Totuşi, acest lucru funcţionează numai în prelungirea (mai mult decât ne imaginăm uneori) presupunerii că agenţii sunt raţionali.

"Există două puncte de vedere printre filosofi cu privire la condiţiile necesare succesului explicaţiei prin motive. Conform uneia din-

tre ele, explicaţiile întemeiate raţional funcţionează numai dacă motivele sunt cauze. (Bineînţeles, aceasta transformă explicaţiile pe baza motivelor într-un subtip al explicaţiilor cau/ale în general.) Conform celuilalt punct de vedere, motivele nu pot fi reduse la cauze, dar nici nu este necesar acest lucru pentru ca explicaţiile bazate pe motive să funcţioneze. Cu alte cuvinte, explicaţiile pe bază de motiv sunt autonome.

Asta-i tot?

Reducţia

Ştiinţa în general şi variatele ei specii, deopotrivă fizice şi sociale, sunt acuzate câteodată de *reducţionism.*

Reducţionismul este un termen (întotdeauna peiorativ) folosit ca etichetă pentru un punct de vedere inacceptabil. Să începem prin a defini termenul, mai neutru, *reducţie.* O reducţie este o pretenţie de forma: *A-urile nu sunt altceva decât B-uri.* Reducţiile sunt exprimate de *enunţuri reductive.* Două exemple ar fi: „Lumina nu este altceva decât o descărcare de electricitate statică" şi „Apa nu este altceva decât doi atomi de hidrogen şi unul de oxigen". Reducţia ilustrată de aceste două exemple este parte fundamentală a oricărei ştiinţe bine întemeiate. Strict vorbind, „nu este altceva decât" înseamnă acelaşi lucru ca „este identic cu", astfel încât enunţurile reductibile exprimă de fapt identităţi. Şi a descoperi identităţi - câteodată neaşteptate - a făcut întotdeauna parte din cercetarea ştiinţifică.

Reducţionismul

Probabil că nimeni nu s-ar plânge de cele două reducţii - lumina la electricitate, apa la H_2O - menţionate în paragraful anterior. Acuza la adresa reducţionismului se conturează atunci când obiectul supus reducţiei este mai mult decât specifică reducţia. Să folosim următorul exemplu antic (tipic presocraticilor): nişte filosofi presocratici au spus că Pământul, deşi venerat de majoritatea oamenilor ca o zeiţă, nu este nimic altceva decât o rocă uriaşă. Această afirmaţie a fost limpede resimţită de mulţi credincioşi ai tradiţiilor ca fiind deopotrivă reducţio-

nistă şi blasfemiatoare. S-a întâmplat ca Pământul *să fie* o rocă uriaşă (sau măcar mai aproape de o rocă decât de o zeiţă) şi s-ar părea că „proto-ştiinţa" presocraticilor a fost îndreptăţită să susţină asta, indiferent dacă şi-a mulţumit sau nu compatrioţii.

Probabil cel mai important exemplu modern este susţinerea că oamenii nu sunt altceva decât organisme biologice - cum am spune, nimic altceva decât complicate sisteme biofizice. Afirmaţia a fost percepută de mulţi ca presupunând o reducţie neîndreptăţită - cu alte cuvinte ca presupunând reducţionismul. De fapt, ştiinţa poate progresa fără să se angajeze faţă de poziţiile de tipul „nimic altceva decât".
Biologia poate spune, de exemplu, că studiază oamenii *ca şi cum* ar fi sisteme biofizice. întrebarea dacă nu cumva a fost omis ceva ce biologia nu studiază nu este internă biologiei ci este o întrebare *despre* biologie. De exemplu, o persoană care crede, pe temeiuri religioase, că oamenii au suflete poate încă studia oamenii ca sisteme biofizice. Bineînţeles că o asemenea persoană ar crede că există ceva aparţinând umanului pe care biologia nu-1 ia în consideraţie.

Din ce este compusă lumea şi câtă atenţie dăm acestui lucru

Există o distincţie elementară deseori uitată în discuţiile cu privire la reducţiile ştiinţifice. Din nou, aceasta poate fi cel mai bine explicată exemplificând. Lumina este o descărcare de electricitate statică. Electricitatea statică este studiată de un subdomeniu al fizicii denumit electrostatică. Lumina este studiată şi de meteorologie. Atât electrostatica cât şi meteorologia au un anumit vocabular teoretic. Dar apare întrebarea dacă tot ceea ce *noi* vrem să spunem despre lumină poate fi exprimat ca atare în vocabularul electrostaticii sau în cel al meteorologiei. Indiferent din ce ar fi compusă lumina şi de rolul pe care-1 joacă în sistemele meteo, s-ar putea să o resimţim ca „inspirându-ne teamă şi respect" - şi *aceasta* nu aparţine nici vocabularului electrostaticii, nici celui al meteorologiei.

Din nou, e limpede că un tablou (pentru a da alt exemplu) este făcut din substanţe chimice: indiferent de chimicalele care compun pânza, plus culorile etc. aplicate pe aceasta. Totuşi, nu vedem critica de artă ca pe o ramură a chimiei, sau că ar rezulta că vocabularul cerut de discuţiile despre artă - „frumos", „urât", „desenat neîndemânatic", „izbitor", „senzual", orice altceva - are, sau ar trebui să aibă, vreo legă-

mră cu limbajul chimiei. Aşadar, enunţul reductiv „Tablourile nu sunt altceva decât substanţe chimice" este adevărat, dar în acelaşi timp poate induce în eroare dacă este înţeles ca excluzând frumuseţea şi alte caracteristici estetice.

Cea mai fundamentală ştiinţă

în ciuda faptului că „ştiinţa" acoperă un enorm spectru de activităţi, similare sau nu, convergente şi divergente, cei mai mulţi dintre savanţi operează cu următoarea „hartă" pentru cum se învecinează şi se interconectează ştiinţele. Organismele sunt compuse din substanţe chimice, aşadar, într-un anumit sens, chimia este mai fundamentală decât biologia. în schimb, substanţele chimice sunt combinaţii de atomi compuşi din particule şi forţe studiate de fizică; în consecinţă, fizica este într-un anumit sens mai fundamentală decât chimia.

Nu există nimic mai fundamental decât fizica; ea furnizează inventarul ultim al universului. Conform teoriei fizice contemporane, inventarul ultim constă în patru forţe primare şi şaptesprezece particule. Asta-i tot ceea ce este. Dar, bineînţeles că există şi mese şi scaune, nori şi curcubee, nervozitate şi calm. O masă poate fi făcută din lemn, lemnul din substanţe chimice, acestea din ce spune fizica fundamentală că sunt compuse; dar asta nu înseamnă că nu există mese sau că ceea ce noi vrem să spunem despre mese poate fi în întregime cuprins în vocabularul teoretic al fizicii sau chimiei.

Relaţiile dintre ştiinţe

Relaţiile de interdependenţă dintre feluritele ştiinţe este o poveste complicată ce ar putea fi spusă numai în forma unei detaliate istorii a tuturor ştiinţelor. Putem aminti totuşi aici două principii generale. *Primul:* o ştiinţă relativ mai puţin fundamentală - de exemplu, chimia relativ la fizică, geologia relativ la chimie sau meteorologia relativ la chimia fizică - este încă o ştiinţă independentă, cu propriile-i teorii, vocabular teoretic şi putere predictivă. *Al doilea:* cea mai puţin fundamentală ştiinţă nu poate pretinde ceva incompatibil cu ceea ce pretinde ştiinţa mai fundamentală. Dacă s-au făcut afirmaţii care sunt (sau par a fi) în conflict cu cele ale ştiinţei mai fundamentale, acestea ar trebui abandonate, modificate sau puse de acord cu ştiinţa fundamentală.

Proprietăţi emergente

Rar putem deduce proprietăţile lucrurilor din cele ale constituenţilor lor. De exemplu, proprietăţile apei - fluiditate, lichiditate - nu sunt proprietăţi ale hidrogenului şi oxigenului. Asemenea propritâţi noi ce se nasc în combinaţii ori sisteme mai complexe sunt numite *proprietăţi emergente.* Alt exemplu: cristalele au multe tipuri de proprietăţi, atât optice cât şi geometrice, pe care moleculele din componenţa lor nu le posedă.

Survenienţă

O proprietate care depinde de altă proprietate este numită proprietate *survenienţă* sau *consecvenţială.* Două lucruri nu pot diferi prin aceea că unul are o proprietate survenienţă, iar celălalt nu, cu condiţia să nu difere şi prin alte proprietăţi. Culorile sunt proprietăţi surveniente pentru că depind de (şi pot fi explicate până la urmă prin) alte proprietăţi fizice de bază. Două lucruri nu pot diferi prin culoare fără a diferi şi prin microstructura suprafeţelor lor. S-a sugerat (controversat) că proprietăţile psihologice sunt survenite relativ la (sau, altfel spus, „survin") proprietăţilor organismelor.

Emergenţă şi survenienţă

O întrebare trenând asupra înţelegerii ştiinţei şi a relaţiilor ei cu tot ceea ce credem a şti în afara ştiinţei este dacă toate proprietăţile *emergente* trebuie să fie proprietăţi *surveniente.* Un lucru ştim sigur, că toate proprietăţile de care avem ocazia să vorbim pot fi explicate de ştiinţa actuală. Unii cred că ştiinţa îşi poate lărgi fără limite spectrul explicativ; alţii se îndoiesc. Aceasta este altă chestiune în privinţa căreia prudenţa intelectuală nu sugerează să adoptăm o atitudine de expectativă.

Cunoaşterea extraştiinţifică

S-ar putea ca ştiinţa să ne spună din ce este alcătuită lumea; totuşi, mare parte din cunoaşterea comună asupra lumii nu aparţine ştiinţei. Tot ceea ce ştim despre propria-mi viaţă şi despre cea a părinţilor

mei, soţiei, copiilor şi prietenilor pur şi simplu nu face parte din marele tablou al ştiinţei. O trăsătură a ştiinţei (ce apare implicit în cele de mai sus) ar trebui explicitată: *generalitatea* ei. Enunţurile generale (sau *generalizările)* se referă la toţi membrii unei clase date. Toate descrierile pe baze ştiinţifice, ca şi legile, sunt generale. Când, de exemplu, un savant spune că un electron are cutare sau cutare proprietate, se comportă în cutare sau cutare fel, nu are sens să întrebăm: „Despre care electron vorbeşti?" Un electron este un *tip* de obiect natural, şi ceea ce un savant spune despre el se presupune a fi adevărat despre oricare individ de acel tip. Chiar şi o ştiinţă precum geologia, care vorbeşte de elemente ca munţi ori canioane, face acest lucru tratându-le ca pe instanţe ale unor tipuri guvernate de legile naturii.

Mare parte din ceea ce ştim şi ceea ce ne interesează este în mod ireductibil particular. Mare parte din cunoaşterea noastră despre lume este - pentru a extinde puţin terminologia standard - „cunoaştere prin cunoştinţă intimă".

Experienţa

în contextul filosofiei ştiinţei, cineva ar putea presupune greşit că singurul scop al experienţei este să furnizeze o bază de date pentru construirea unor teorii explicative. Deşi experienţa inspiră câteodată elaborarea de teorii şi este uneori şi provocată deliberat - de exemplu, organizând experimente - în efortul de a testa teoriile, experienţa este savurată de dragul ei însăşi.

Cele mai clare exemple, deşi nu singurele, sunt furnizate de experienţa operelor de artă. Când privesc o serie de tablouri de Picasso, s-ar putea să nu testez vreo teorie. Pot fi pur şi simplu foarte interesat de plăcerea specifică, elevată pe care tablourile mi-o pot procura. Dobândesc, de asemenea, pe măsură ce întâlnirea cu tablourile se prelungeşte, şi o cunoaştere în întregime non-teoretică: cum diferă tablourile lui Picasso de la o perioadă la alta. Această *cunoaştere a cum este ceva,* indiferent dacă se naşte din propria noastră experienţă sau din angajamentul imaginativ faţă de operele de artă, este o parte importantă a ceea ce ştim. Acest lucru nu micşorează importanţa cunoaşterii ştiinţifice; pur şi simplu ne arată că nu toata cunoaşterea importantă este ştiinţifică.

Rezumat

Am început acest capitol cu câteva consideraţii despre scepticism, care, în variate forme bine determinate neagă faptul că oamenii deţin cunoaşterea unor subiecte sau domenii particulare; şi, informa sa globală, sau radicală, neagă faptul că oamenii cunosc în genere ceva.

Am luat apoi în consideraţie două perspective majore asupra surselor cunoaşterii: raţionalismul, care susţine că întreaga cuoaştere (sau cel puţin cea mai importantă parte a ei) provine din raţiune sau intelect; şi empirismul, care pretinde că experienţa senzorială este singura (sau cel puţin cea mai importantă) sursă a cunoaşterii.

Reflecţia ne arată că simţurile noastre nu funcţionează niciodată singure. Nu înregistrăm pasiv experienţele senzoriale. Mai degrabă, experienţa senzorială a omului este o percepţie activă a lumii, implicând gândirea. Orice punct de vedere realist cu privire la cunoaşterea umană ne indică intima cooperare dintre simţuri şi raţiune. De fapt, înţelegem exact acest lucru când ne aplecăm asupra ştiinţei, cea mai importantă sursă a cunoaşterii.

Sofisticatele perspective contemporane asupra ştiinţei nu urmăresc o esenţă unică, sau natura pe care toate ştiinţele să o împărtăşească. De fapt, înţelegem cel mai bine ştiinţa ca pe un concept „al asemănărilor de familie ". Există patru motive principale pentru a vedea aşa ştiinţa.

(1) Ştiinţa nu este un set neschimbat de cunoştinţe, ci o practică umană, ceea ce oamenii de ştiinţă fac. Ca şi alte activităţi, se ghidează după reguli (norme), declarate sau nu. (Constant, înşişi savanţii disting „ştiinţa bună" de „ştiinţa greşită".)

(2) Practica ştiinţei are o lungă şi complicată istorie, ce trebuie studiată dacă vrem să-i înţelegem dezvoltarea. De fapt, de când există mai multe ştiinţe distincte, ştiinţa are mai multe istorii - multe (de multe ori suprapuse) tradiţii de cercetare.

(3) Ştiinţa contemporană este în întregime instituţionalizată. Munca ştiinţifică o fac savanţi care funcţionează în calitate'de membri ai unor instituţii şi grupuri concrecte — de exemplu, universităţi şi societăţi ştiinţifice; totuşi, chiar mai important, savanţii operează în interiorul unor discipline particulare.

(4) Ştiinţa afişează un pluralism metodologic extrem. Nu există nimic ce s-ar putea numi metodă ştiinţifică: *fiecare ştiinţă foloseşte mai multe metode, specifice şi detaliate; proiectate - şi constant reproiectate - pentru a îndeplini câteva obiective, corect şi riguros definite.*

Există o singură cerinţă forte pentru ştiinţă: construirea de teorii ştiinţifice. Nimic nu este considerat drept teorie ştiinţifică acceptabilă dacă nu explică un anumit câmp de fenomene şi dacă nu este şi testabilă. Teoriile ne permit să trecem dincolo de simplele corelaţii rezultate din observaţii, dându-ne posibilitatea să ne explicăm observaţiile şi corelaţiile lor în termenii necesităţii nomice (sau legice). Ştiinţa face mai mult decât să spună simplu A şi B apar mereu împreună: ea explică de ce A şi B apar împreună - de ce, date fiind legile naturii, ele trebuie să apară împreună.

Aşa cum am văzut, teoriile dau ştiinţei posibilitatea să facă predicţii. Este evident că a face predicţii are de multe ori o mare importanţă practică, dar, chiar şi în ştiinţa „pură" predicţiile sunt importante, pentru că o teorie poate fi testată în virtutea predicţiilor sale. Deşi consideraţiile mai vechi cu privire la testarea teoriilor accentuează pe confirmarea lor (sau pe extinderea suportului empiric al acestora), punctele de vedere moderne pun accentul mai degrabă pe falsificabilitate: printr-o teorie bună se înţelege o teorie cu mai mulţi falsificatori potenţiali, nu actuali.

Ştiinţa contemporană construieşte în mod obişnuit teorii care se referă la entităţi ce nu pot fi observate - entităţi cu privire la care ne scapă orice s-ar numi „ acces perceptiv", chiar dacă acest lucru este permanent sau numai temporar. Un exemplu din fizica contemporană este dat de electroni. Există două puncte de vedere principale legat de existenţa entităţilor inobservabile, precum electronii: punctul de vedere instrumentalist-pragmatist şi cel realist. Cel instrumentalist-pragmatist neagă existenţa inobservabilelor. Scopul ştiinţei din această perspectivă nu este să desemneze un tablou al realităţii, ci să genereze predicţia utilizând ecuaţiile unei teorii, pe când perspectiva realistă asupra ştiinţei susţine că orice entitate la care se referă teoriile de succes sunt chiar reale.

Ca o consecinţă a înţelegerii ştiinţei ca domeniu teoretic al cunoaşterii, atâta timp cât fiecare teorie are propriul limbaj pentru descrierea observaţiilor şi rezultatelor experimentale, teoriile par a nu „dialoga". Astfel zis, teoriile nu par a se pune una în continuarea celeilalte. Această presupusă trăsătură a lor a fost denumită incomensurabilitate.

Explicaţiile obişnuite sunt deseori cauzale. Are nevoie ştiinţa de conceptul de cauză? Cei care pun accentul pe corelaţie (poziţie cunos-

cută sub numele de pozitivism) cred că ştiinţa nu are nevoie să specifice cauze. Conform perspectivei standard după care ştiinţa oferă o explicaţie profundă a fenomenelor de suprafaţă, explicaţiile ştiinţifice sunt tipic cauzale. Cu toate acestea, este adevărat că anumite dezvoltări din fizica modernă sugerează că necesitatea cauzală (uneori numită necesitare cauzală) nu se aplică celei mai amănunţite structuri a lumii fizice (acel nivel al realităţii studiat de mecanica cuantică).

în prelungirea ştiinţelor fizice par a înflori ştiinţele sociale sau umane. Deşi persistă îndoieli cu privire la posibilitatea existenţei a ceea ce s-ar numi ştiinţe sociale sau umane. Principalul motiv al acestei îndoieli este sentimentul că acţiunile umane, aşa cum se nasc ele, prin alegere, sunt intrinsec (în principiu) impredictibile. De fapt, chiar şi în afara ştiinţei, toţi folosim „psihologia populară" pentru a prezice comportamentul celor din jur cu mult succes (chiar dacă nu perfect).

Deşi există multe ştiinţe —fiecare cu structura ei teoretică distinctă, cu vocabularul teoretic şi puterea ei predictivă — există motive să considerăm fizica drept ştiinţa fundamentală. Organismele biologice, deşi subiecte ale legilor distincte ale biologiei, sunt alcătuite din substanţe chimice. Substanţele chimice, deşi subiecte ale legilor distincte ale chimiei, sunt alcătuite de forţe şi particule studiate de fizica fundamentală.

Recomandări de lectură

Mai muie lucrări de referinţă deja menţionate conţin materiale folositoare prentru filosofia ştiinţei. *Encyclopedia of Philosophy* conţine două scurte articole generale cu titlurile *„Philosophy of Science, History of" şi „Philosophy of Science, Problems of"*. Pentru mai multe despre confirmare (la care ne-am referit trecător), studentul ar trebui să vadă articolele intitulate *„Confirmation: Qualitative Aspects"* şi *„Confirmation: Quantitative Aspects"*. In aceeaşi manieră, studentul ar putea dori să consulte articolul referitor la inducţie. *Encyclopedia of Philosophy* conţine de asemenea articole generale bune, însoţite de bibliografii extensive, referitoare la raţionalism şi empirism.

The Handbook of Western Philosophy cuprinde articole folositoare intitulate astfel: *„Jnduction and Probability", „Science as Conjecture and Refutation', „Science and the World", „Our Knowledge of Causality, Space, Time and Motion"* şi *„The Philosophy of the Social Sciences"*.

Printre multele cărţi despre scepticism merită în mod special citite *Scepticism* (1968) de Arne Naess, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and*

Modern Interpretations de Julia Annas şi Jonathan Barnes (1985) şi *Scepticism* (1980) a lui Nicolas Rescher. Un bun texl de filosofie contemporană a ştiinţei, care vede ştiinţa ca pe o modalitate de a depăşi scepticismul, este *Science and scepticism* (1984) a lui John Watkins.

În prelungirea articolelor din *Encyclopedia,* vă puteţi edifica asupra raţionalismului dintr-un număr de texte de bază. Cea mai accesibilă este opera lui Descartes intitulată *Meditations of First Philosophy* (originalul, 1641; multe reeditări). *A Treatise on Humane Nature* a lui Hume (Londra, 1739-40; multe reeditări) furnizează o bună perspectivă asupra temperamentului empirist şi este sursa exemplului cu bila de biliard. O colecţie de eseuri relevante este *„Raţionalism, Empiricism and Idealism",* editată de Anthony Kenny (1986).

Există o mulţime de lucrări şi mai multe cărţi specializate de filosofia ştiinţei. Un text ce furnizează o prezentare limpede şi de acum clasică a ceea ce a fost „punctul de vedere acceptat" când a fost publicată este *The Structures of Science: Problems in the Logic ofScientific Explanation* (1961) a lui Ernest Nagel. Două texte similare, care cuprinde puncte de vedere predominante atunci când au fost publicate (şi care sunt adresate studentului începător) sunt *Philosophy of Natural Science* (1966) de Cari. G. Hempel şi *Philosophy of Social Science* (1966) de Richard S. Rudner.

Pentru o perspectivă cuprinzătoare, la zi, a ceea ce este ştiinţa, singura carte bună este *An Introduction to Science Studies: the Philosophical and Social Aspects of Science and Technology* (1984) de John Ziman. Ziman are marele avantaj de a fi practicat ştiinţa - un membru al Royal Society care cunoaşte ştiinţa din interiorul ei.

Cinci cărţi, fiecare reprezentând într-un fel o îmbunătăţire adusă de generaţia mai tânără de filosofi ai ştiinţei, sunt: *Representing and lntervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (1983) - Ian Hacking; *The Structure ofScientific Inference* (1974) - Mary Hesse; *Fact and Method: Explanation, Confirmation and Reality in the Natural and the Social Sciences* (1987) - Richard W. Miller; *Reason and the Searchfor Knowledge: Investigations in the Philosophy of Science* (1984) - Dudley Shapere; şi *Conceptual Foundations of Scientific Thought: An Introduction to the Philosophy of Science* (1968) - Marx Wartofsky. Studenţii mai avansaţi ar dori poate să răsfoiască o altă carte a lui Wartofsky: *Models: Representations and the Scientific Understanding* (1979). Acestora le putem adăuga încă trei cărţi recent publicate şi care sunt neobişnuit de clare: *Science and its Fabrication* (1990) a lui Alan Chalmers; *Truth and Objectivity* (1990) de Brian Ellis; şi *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science* (1990) de Larry Lauden.

Cartea care a zdruncinat probabil mai mult ca oricare alta mai noile perspective asupra ştiinţei este *The Structure of Scientific Revolutions* (1962)

a lui Thomas Kuhn. Puncte de vedere mai recente ale aceluiaşi autor şi pe aceeaşi temă pot fi găsite în *The Essential Tension* (1977). Abordări ulterioare ale ideilor lui Kuhn (sau lucrări inspirate de acelaşi autor) pot fi găsite în *Criticism and the Growth of Knowledge,* editată de Imre Lakatos şi Alan Musgrave (1970) şi în *Scientific Revolutions,* editată de Ian Hacking (1981). Un amănunţit studiu istoric şi unul ce ia în consideraţie cele mai noi tendinţe ale filosofiei ştiinţei este *Revolution in Science* (1985) de J. Bernard Cohen.

Una dintre cele mai importante dezvoltări recente este studiul antropologic al ştiinţei şi comunităţii ştiinţifice. Literatura asociată este denumită uneori cu termenul mai nou de etnografia ştiinţei. Câteva dintre cele mai bune cărţi sunt: *The Manufacture of Knowledge; An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science* (1981) de Karen Knorr-Cetina; *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice* (1985) a lui H.M. Collins; *Art and Artfact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory* (1985) de Michael Lynch; *Laboratory Life: the Construction of the Scientific Facts* (1986) de Bruno Latour şi Steve Woolgar; *Science in Action: How io follow scientists and engineers throught society* (1987) de Bruno Latour şi *Social Epistemology* (1988) a lui Steve Fuller. Un studiu înrudit este şi *Little Science, Big Science... And Beyond* (1986) semnat Derek J. De Solia Price.

Două cărţi recente care argumentează existenţa unor modalităţi specifice de a înţelege ştiinţa sunt *Varieties of Realism: A Raţional for the Natural Science* (1986) semnată de Rom Harre; şi *Meaning and Method in the Social Sciences: A Case for Methodological Pluralism* (1987) a lui Paul A. Roth.

Conceptul de *asemănare de familie* folosit peste tot în această discuţie provine din *Philosophical Investigations* a lui Ludwig Wittgenstein, tradusă de G.E.M. Anscombe (1958), secţiunile 66 şi 67. Conceptele de *falsificabilitate* şi *pseudoştiinţă,* aşa cum sunt folosite în acest capitol, provin din *The Logic of Scientific Discovery* (originalul german, 1935; traducerea în engleză, 1959, şi multe reeditări) a lui Sir Karl Popper.

Science and Philosophy, Past and Present (1989) a lui Derek Gjertsen, concepută pentru orice cititor, pune în discuţie următoarea întrebare: Când s-au despărţit filosofia şi ştiinţa? Prin ce diferă ştiinţa de filosofie? Este ştiinţa arta de a da soluţii? încep problemele ştiinţei în filosofie? Se încheie problemele filosofiei prin ştiinţă? Este ştiinţa deschisă criticismului filosofic? S-ar putea naşte un conflict între ştiinţă şi filosofie? S-ar fi putut ştiinţa dezvolta separat? Sunt raţionale teoriile ştiinţifice? Sunt adevărate?

Sunt de asemenea interesante câteva cărţi pe teme speciale. Despre observaţie şi percepţie, vezi *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foudations of Science* (1965) semnată de Norwood Russell Hanson, şi

astăzi o foarte bună lucrare pe subiecte de ştiinţă; *Perception* (1971) a **lui** Godfrey Vesey; şi *The Philosophy of Perception,* editată de G. J. Warnock (1967). Despre probe, inducţie, confirmare şi alte subiecte înrudite, vezi *The Concept ofEvidence,* editată de Peter Achinstein (1983) şi *The J ustification of Induction,* editată de Richard Swinburne (1974).

O perspectivă serioasă asupra dificultăţii analizării conceptului de cauză este furnizată de *Causation and Conditionals,* editată de Ernest Sosa (1975). Singura carte bună despre determinismul cauzal, care ia în discuţie totul, de la exemplul cu biliardul al lui Hume la ultimele dezvoltări din fizică, este *A Primer on Determinism* (1986) de John Earman.

O bună selecţie de comunicări pe tema explicaţiei, deopotrivă din interiorul şi exteriorul ştiinţei, este *Explanation,* editată de Stephan Korner (1975). O trecere la zi în revistă a punctelor filosofice de vedere în ce priveşte explicaţia ştiinţifică este *Four Decades of Scientific Explanation* (1989; ediţie adăugită 1990) a lui Wesley C. Salmon. O carte clară, dar pretenţioasă despre problemele metodologice legate de evoluţia biologică este *Reconstructing the Past. Parsimony, Evolution and Inference* (1988) a lui Elliott Sober.

The uses of experiment: Studies in the Natural Sciences, editată de Gooding, Pinch and Schaeffer (1989), este o colecţie utilă de eseuri semnate de filosofi *şi istorici ai ştiinţei focalizând pe rolul experimentului în dezvoltarea ştiinţei. Alte două cărţi despre experimente sunt utile: *Great Scientific Experiments: Twenty Experiments That Changed Our View of the World* (1981) a lui Rom Harr şi *The Neglect of Experiment* (1989) a lui Allan Franklin. Ultima, scrisă de un fizician experimental, îşi îndreaptă atenţia asupra experimentului în fizica contemporană a energiilor înalte.

Toate cărţile de mai sus sunt scrise în ceea ce este în genere numit „tradiţia anglo-americană". O bună mostră a lucrărilor contemporane europene pe teme de filosofia ştiinţei este lucrarea lui Karl-Otto Apel *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective,* tradusă de Georgia Wamke (1984).

CAPITOLUL 4

4. METAFIZICA

Termenul metafizică *este utilizat pentru a acoperi două domenii distincte, dar înrudite, ale investigaţiei filosofice: (1) orice încercare de a da o perspectivă sistematică asupra categoriilor „prime " şi (2) orice tentativă sistematică de a răspunde întrebării „Ce este?". Vom vedea cum se înrudesc aceste două domenii de investigaţie şi vom lua în consideraţie şi sensul adjectivului „primordial", comun amândurora.*

în secolul douăzeci, filosofii preocupaţi de metafizică ar putea fi împărţiţi în două categorii: cei care urmăresc să clarifice şi să explice categorii deja aflate în uz (despre care se spune că practică metafizica descriptivă) şi cei care avansează categorii şi concepte noi (despre care se spune că practică metafizica revizionistă).

Orice discuţie contemporană adevărată pe teme de metafizică trebuie să ia în consideraţie răspunsul la întrebarea de ce este utilă metafizica (dacă este utilă). Un caz special îl constituie utilitatea metafizicii revizioniste; ar trebui arătat de ce revizuirea imaginii create de simţul comun despre lume, izvorâtă din rezultatele ştiinţei, nu este suficientă. De fapt, întrebarea crucială a metafizicii este dacă inventarul de bază al ştiinţei acoperă întreaga realitate.

In acest capitol vom lua în consideraţie punctele de vedere care caută să diminueze importanţa problemelor puse de metafizică, dacă nu

chiar să încerce să elimine în totalitate metafizica. La întrebarea „Ce este?" nu există decât un răspuns posibil: „Totul!". Acest răspuns - asociat cu ceea ce este numit uneori „ontologie ieftină" - trivializează deliberat atât întrebarea cât şi însuşi „angajamentul ontologic".

Cea mai importantă problemă metafizică este legată de raportul minte-corp: în esenţă, este adevărat că mintea noastră aparţine unei categorii fundamental diferite de tot ceea ce constituie obiectul de studiu al ştiinţelor fizice? Răspunsul materialiştilor (azi denumiţi în general fizicalişti) este nu; dualist ii psihofizicalişti, sau cartezieni, răspund da. Vom lua în consideraţie principalele argumente pro şi contra fiecărei poziţii.

Unul dintre subiectele îndeaproape înrudite este statutul metafizic al liberului arbitru: dacă fiinţele umane sunt sau nu capabile să aleagă între două sau mai multe alternative în anumite momente ale vieţii lor. Dacă fiinţele umane sunt sisteme fizice, guvernate de legile naturii, întrebarea care se ridică este aceea dacă voinţa lor liberă este posibilă, în sensul în care voinţa liberă este înţeleasă în mod comun.

Vom lua în discuţie şi realitatea obiectelor „ abstracte ". Entităţile precum numerele sau propoziţiile există independent de gândirea umană; ar exista deci ele - ar fi „acolo" - chiar dacă oamenii n-ar fi existat? Această întrebare mai poate fi formulată astfel: domeniul obiectelor abstracte este descoperit ori inventat?

în sfârşit, vom arunca în treacăt o privire către domeniul mai special numit ontologie formală. *Ontologia formală este tentativa de a construi un sistem aproape matematic al categoriilor, cu definiţii, axiome şi teoreme derivate - un fel de geometrie euclidiană aplicată întregii realităţi.*

Etimologie

Cuvântul *metafizică* derivă din grecescul *meta,* un prefix însemnând *după* sau *dincolo,* şi substantivul *physis,* însemnând natură. Este interesant de amintit că din grecescul *physis* şi echivalentul său latin, *natura,* derivăm noi atributele interşanj abile *fizic* şi *natural* (când vorbim despre ştiinţă). Totuşi, există o nesiguranţă cu privire la provenienţa combinaţiei dintre *meta* şi *physis.* Conform unei păreri, ele au fost combinate pentru a indica faptul că metafizica studiază ceea ce este

dincolo de lumea fizică. Conform altei explicaţii, metafizica este o simplă etichetă aplicată de Andronicus din Rhodos, discipol al lui Aristotel care a atins apogeul operei sale în jurul anului 80 î.H., acelor scrieri aristotelice ulterioare lucrărilor sale consacrate naturii.

Natura metafizicii

Ca şi termenul *ştiinţă, metafizica* nu desemnează o materie de studiu omogenă, ci mai degrabă o colecţie de activităţi intelectuale cu „asemănări de familie". Cu toate acestea, avem posibilitatea să grupăm aceste activităţi sub două titulaturi principale: analiza categoriilor prime şi inventarul tipurilor principale de entităţi.

Analiza categoriilor prime

Sisteme de clasificare

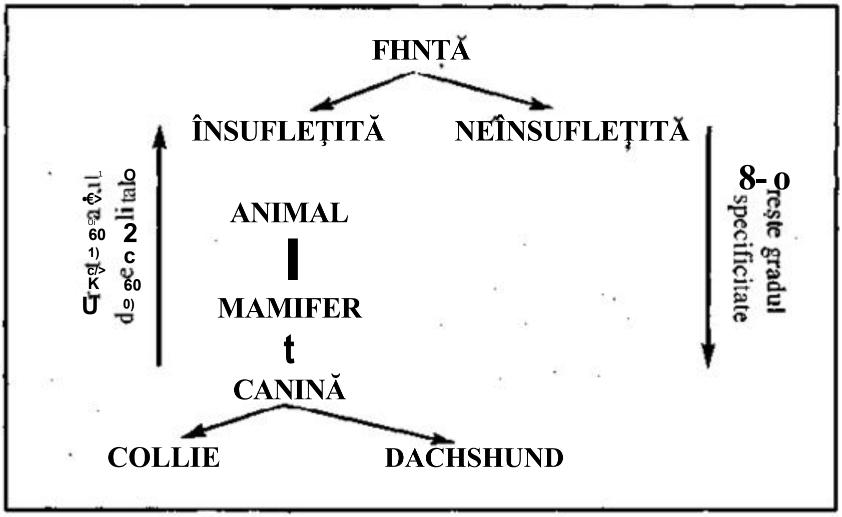
A clasifica un obiect înseamnă a-1 atribui unei categorii sau clase cuprinzând alte obiecte de acelaşi tip sau fel. (Observaţi că un singur obiect poate aparţine mai multor categorii în acelaşi timp.) Toate grupurile umane instituie sisteme elaborate de clasificare. în plus, fiecare limbă încorporează un asemenea sistem şi vorbitorii unei limbi date dezvoltă de asemenea sisteme de clasificare, în anumite scopuri. Două limbi diferite - engleza şi franceza, de exemplu - ar putea exprima aproape aceeaşi schemă de clasificare, în care caz este uşor de tradus dintr-o limbă în alta. Şi engleza şi franceza deţin sisteme elaborate pentru clasificarea culorilor (de exemplu), în timp ce alte limbi au în componenţă mult mai puţine cuvinte desemnând culori. Deloc surprinzător, anumite dialecte eschimose au mai multe cuvinte decât engleza pentru a clasifica felurite tipuri de zăpadă. (Bineînţeles, nu toate aceste categorii sunt categorii *prime.)*

Deşi există o legătură strânsă între o limbă dată şi un sistem dat de clasificare, doi vorbitori ai aceleiaşi limbi nu folosesc obligatoriu acelaşi sistem de clasificare. De exemplu, o persoană religioasă ar putea împărţi oamenii în pioşi şi nepioşi, în timp ce altă persoană, nereligioasă - deşi vorbeşte aceeaşi limbă -, ar putea să nu aibă nevoie să utilizeze această clasificare. Trebuie să ne reamintim de asemenea că

resursele lingvistice sunt mai degrabă flexibile decât împietrite: întotdeauna este posibilă invenţia unei lumi noi, să „răstălmăceşti" o frază pentru a capta o asemenea diferenţă nou-remarcată.

Generalitate/Specificitate

Multe dintre categoriile folosite de oameni nu sunt categorii prime. Putem demonstra aceasta sugerând următorul exerciţiu: luaţi un dicţionar şi extrageţi orice cuvânt ce desemnează un tip de câine. Aţi putea realiza o listă lungă: de la afgan la teckel. Dar categoriile de câini nu sunt categorii prime. Putem arăta acest lucru cu ajutorul diagramei următoare:



Această modalitate de a ordona categoriile, datând de la Aristotel, este în general cunoscută ca ordonare a lucrurilor în termeni de *gen-şi specie.* Acestea sunt cuvintele latineşti pentru *clasă* şi, respectiv, *subclasă* (sau *tip* şi respectiv *subtip).* Un collie este un tip de canină. O canină este un tip de mamifer. Un mamifer este un tip de animal. în sfârşit, un animal este un tip de fiinţă. Nu există un *gen* mai înalt pentru care fiinţa să fie subclasă, situaţie exprimată atunci când descriem fiinţa ca *summum genus,* sau, literal, „clasa din vârf. (La celălalt capăt al acestei ordonări ar fi foarte uşor să construim subtipuri de collie: collie de sex masculin constituie o subclasă de collie, de exemplu.)

Două principii evidente guvernează utilizarea termenilor *general* şi *specific.* (1) Cel „mai general" este întotdeauna „mai puţin specific" (şi cel „mai specific" este întotdeauna „mai puţin general"). (2) Cu excepţia categoriei *fiinţă,* judecăţile de generalitate şi specificitate sunt întotdeauna comparative. *Animal* este specific comparativ cu *însufleţit,* dar general în comparaţie cu *mamifer.* Prin urmare, nu are sens să ne întrebăm dacă, de exemplu, *mamifer* este gen sau specie. Este gen relativ la *canină* şi specie relativ la *animal.*

Primordialitatea ca generalitate

Primordialitatea poate fi definită în termeni de generalitate. Dintre două categorii, cea primordială este pur şi simplu cea mai generală. Bineînţeles, aceasta înseamnă că există grade de primordialitate corespunzând gradelor de generalitate. Cât de generală (primă) trebuie să fie o categorie pentru a constitui obiectul de interes al metafizicii? Probabil că nu avem aici nici o regulă absolută. Aristotel înţelegea metafizica drept studiul fiinţei sau al „fiinţei *qua* (ca) fiinţă" (adică fiinţa „în sine"). De vreme ce în realitate nu prea sunt multe de spus despre fiinţa *qua* fiinţă, chiar şi Aristotel a sfârşit prin a vorbi despre alte categorii mai puţin generale (primordiale).

Primordialitatea ca neutralitate de referinţă

O modalitate alternativă de a aborda primordialitatea se foloseşte de ideea de *neutralitate de referinţă.* Vremea, bursa de mărfuri, particulele fizice - toate aceste expresii desemnează subiecte de referinţă. Anumite concepte (şi termenii asociaţi acestora) sunt specifice unui subiect dat. Conceptul de *arie de presiune joasă,* de exemplu, aparţine unei discuţii pe teme meteo şi este total nepotrivit altui subiect de referinţă.

Alte concepte (şi termenii asociaţi lor) sunt folosite în legătură cu o mulţime de referinţe diferite. Despre logică spunem că este *neutră referenţial,* pentru că argumentele pe care le studiază pot fi folosite cu privire la multe tipuri de referinţe sau materii de studiu. Şi anumite categorii sunt folosite neutru din punct de vedere referenţial. Cauză şi efect, de exemplu, se pot folosi în legătură cu orice subiect potenţial de referinţă. (Trebuie remarcat că neutralitatea de referinţă este o chestiune de grad: categoriile cauzale [de ex., cauză-efect], deşi comparativ neutre referenţial, nu se aplică obiectelor matematicii pure, precum numerele.)

Cu cât o categorie este mai neutră din punct de vedere referenţial, cu atât este mai primordială. Astfel, metafizica, ramură a filosofiei care se ocupă cu categoriile prime, este evident interesată de categoriile relativ neutre referenţial. *Spaţiul* şi *timpul* sunt exemple de mari categorii neutre referenţial. Aproape totul există în spaţiu. Iată o întrebare de real interes metafizic: ar putea exista ceva care să nu fie în spaţiu? Asemănător, aproape totul există în timp, care ne conduce de la o altă întrebare metafizică interesantă: ce.ar putea exista în afara timpului?

Categoriile precum spaţiul şi timpul sau cauza şi efectul sunt folosite atât în viaţa de zi cu zi cât şi în ştiinţă. Metafizica încearcă să furnizeze analize ilustrative din punct de vedere filosofic ale acestora şi ale categoriilor similare.

Inventarul principalelor tipuri de lucruri

Metafizica a fost descrisă şi ca un inventar al principalelor tipuri de lucruri. Din acest punct de vedere, un sistem metafizic este înţeles ca furnizorul unui foarte general răspuns la întrebarea: „Ce este?" Ce tipuri primare de entităţi există? Bineînţeles, un metafizician face mai mult decât să furnizeze un simplu inventar sau o simplă listă; el încearcă şi să explice de ce inventarul (sau lista) propus este superior celorlalte, în sfârşit, un metafizician încearcă să demonstreze că inventarul său oferă un loc pentru tot ceea ce există într-adevăr.

Există o strânsă relaţie între încercările de a înţelege categoriile prime şi cele de a furniza astfel de inventare. Ideal, ne-am aştepta să avem câte o categorie primă pentru fiecare element al listei. Totuşi, în practică, cele două abordări ale metafizicii sunt divergente. Aceasta deoarece categoriile sunt aproape de la sine înţelese ca invenţii ale omului - sisteme de clasificare dezvoltate de variatele grupuri umane şi, prin urmare, încorporate prin extensie în limbile pe care le vorbesc. Nu avem nici o garanţie, despre categoriile folosite de orice grup uman, că ar reflecta cu acurateţe tipurile de entităţi care există *în realitate.*

Am putea înţelege mai bine aceasta îndreptându-ne atenţia spre anumite clasificări care au ieşit din uz. Cândva populara clasificare a oamenilor în patru tipuri temperamentale sau *umori* (coleric, flegmatic, sangvin şi melancolic), deşi a .continuat într-o anumită măsură să inspire artiştii, nu mai este privită ca reflectând vreo corespondenţă cu vreun

tip psihologic afişat de oamenii zilelor noastre. Ideal, ceea ce urmărim este harta exactă a similarităţilor şi deosebirilor reale descoperite în lumea reală. Astfel, ceea ce deja avem şi probabil vom continua să avem este cumva o potrivire imperfectă. Cu toate că ştiinţa, pe măsură ce progresează, ameliorează vizibil calitatea inventarului nostru, există cu toate acestea loc pentru preocuparea dacă ştiinţa - adică toate ştiinţele la un loc - surprinde în fapt ceva din ceea ce există.

în secţiunile ce vor urma vom examina câteva elemente ce au apărut mai rar sau mai des în inventarierile tradiţionale: substanţă şi accident, entităţi spaţio-temporale, entităţi abstracte, fiinţe necesare şi fiinţe contingente, evenimente şi procese. Să remarcăm că toate aceste elemente au fost privite drept categorii prime.

Substanţă şi accident

Substanţă. O *substanţă* este definită în mod obişnuit ca ceva „capabil să existe independent". Expresia „capabil să existe independent" nu este uşor de interpretat, dar este de obicei înţeleasă cu referire nu atât la ceea ce ar putea exista *într-adevăr* prin sine (lucruri care sunt ceea ce sunt), cât la cele care pot fi *concepute* ca existând în sine şi independent de orice altceva.

Să considerăm o minge roşie. Aşa cum stau lucrurile, mingile roşii trebuie să fie fabricate de cineva, aşa că, în acest sens, nu putem spune că există prin ele însele. Cu toate acestea, o minge poate fi concepută, sau imaginată, ca existând prin sine. Putem demonstra aceasta prin două exerciţii experimentale de gândire. în primul, să ne imaginăm universul distrus progresiv. Ar putea ca ultimul lucru rămas să fie o minge roşie? Imaginându-ne acest lucru, nu găsim nici o raţiune de ce nu ar fi posibil aşa ceva. în al doilea experiment de gândire, să ni-1 imaginăm pe Dumnezeu creând lumea. *Ar fi putut* să creeze o singură minge roşie şi nimic altceva? Aici, cineva s-ar putea nelinişti, chiar îndreptăţit, despre cum poate exista o minge roşie fără să existe lumină sau cineva care să o perceapă, dar pare că nu există nici o raţiune pentru care Dumnezeu nu ar fi putut crea ceva identic, moleculă cu moleculă, cu ceva ce noi gândim a fi minge roşie.

Să încercăm un experiment similar cu *roşu.* Ar putea fi distrus universul astfel încât să nu mai rămână decât roşul? Ar fi putut Dumnezeu să creeze roşul şi să se oprească? Răspunsul pare a fi în ambele cazuri negativ, iar motivul este simplu: trebuie să existe ceva - o

minge, un măr, orice - care să fie roşu; roşul nu poate exista prin sine. Prin urmare, o minge (dar nu roşie) este o substanţă - adică ceva capabil să existe independent.

Accident. Accident este folosit ca termen tehnic în filosofic Elemente precum *roşu,* pare nu pot exista prin sine, sunt denumite *accidente.* Altele, probabil cuvinte mai familiare folosite ca sinonime pentru *accidente* în acest sens sunt *proprietate, caracteristică, calitate* şi *trăsătură.* Despre accident (sau proprietăţi, calităţi, caracteristici, trăsături) spunem că sunt *atribuite* substanţelor sau *califică,* sau *sunt adevărate despre* substanţe. Chiar şi la o proprietate pe care ceva *trebuie* să o aibă, în acest sens tehnic, ne referim ca la un *accident.*

Esenţă. Esenţa (sau *natura)* a ceva este definită drept ceea ce trebuie să fie un lucru pentru a fi un lucru de acel tip. Este parte a esenţei sau naturii unui cal să fie un mamifer, de exemplu, dar nu este o parte a esenţei sau naturii unui cal să fie şchiop - deşi, în fapt, unii cai sunt într-adevăr şchiopi. Un cal este cu necesitate un mamifer; nici un cal nu este cu necesitate şchiop.

Deşi *accident* este folosit, ca în paragraful anterior, ca sinonim pentru *proprietate,* în discuţiile despre esenţă sau natură proprietăţile *accidentale* sunt câteodată deosebite de proprietăţile *esenţiale.* (Terminologia tradiţională este înşelătoare; *accidentele* sunt ceea ce substanţele deţin, dar *accidental* este antonimul lui *esenţial.)* O persoană poate avea ca proprietăţi accidentale ochii albaştri, poate cântări 50 kg. Sau s-ar fi putut naşte în Missouri. Acelaşi om ar putea avea proprietăţi care-l definesc ca fiinţă umană: este o vieţuitoare, este mamifer şi - probabil - raţional. (Nu este întotdeauna clar dacă o proprietate dată este esenţială sau accidentală. Controversa continuă, de exemplu, cu privire la natura umană - care, adică, sunt acele proprietăţi necesare pentru ca o fiinţă să fie fiinţă umană - şi, prin urmare, să fie posedată de toţi oamenii.)

Entităţi spaţio-temporale

Strâns înrudită cu ideea de substanţă este cea de entitate spaţio-temporală. Printre asemenea entităţi se includ oamenii, mesele şi scaunele, stelele, curcubeele, norii... Entităţile spaţio-temporale sunt numite astfel pentru că, în orice moment de timp ele au o anumită poziţie în spaţiu. (Sau, dacă preferaţi, entităţile spaţio-temporale sunt întotdeauna undeva în spaţiu-timp.) Fiecare entitate spaţio-temporală îşi are propria

sa istorie, care reprezintă suma totală a transformărilor suferite de aceasta atâta timp cât a rămas identică cu sine.

Entităţile spaţio-temporale sunt altă dată denumite *individualii* sau *individualii concrete.* Anumite individualii sunt bine determinate, deci uşor de distins de alte individualii, de tipul său sau de altul. Mesele şi scaunele constituie un exemplu de astfel de individualii. Alte individualii sunt mai puţin determinate, mai puţin ferm delimitate şi în aceeaşi măsură mai greu de distins de alte individualii. Norii şi curcubeele sunt exemple de acest fel, iar un val marin individual pare a fi greu de încadrat în categoria entităţilor spaţio-temporale.

În orice caz, nu toţi filosofii pun semnul egal între a fi entitate spaţio-temporală şi a fi individual. (Toate entităţile spaţio-temporale sunt individualii, dar nu rezultă că orice individual este o entitate spaţio-temporală.) Să luăm ca exemplu îngerii. Un înger, deşi un individual, nu este o entitate spaţio-temporală. Sau să presupunem că numărul trei este un individual - adică, numărul care este, şi nu altul. Cu siguranţă, avem o greşită înţelegere dacă întrebăm unde, la un moment dat, este localizat numărul trei. (Cineva ar putea răspunde că numărul trei este localizat în tărâmul numerelor, dar aceasta nu este o localizare spaţială - nu este un „unde" în sensul obişnuit.)

Un răspuns pe care unii filosofi l-au dat la întrebarea „Ce este?" este, pur şi simplu, „entităţi spaţio-temporale". Astfel, tot ceea ce pare a nu fi entitate spaţio-temporală trebuie analizat în termeni de entităţi spaţio-temporale. Nu există, de exemplu, *roşu,* ci numai entităţi spaţiotemporale roşii. Similar, nu există numărul trei, ci numai clasa tuturor tripletelor spaţio-temporale. Şi aşa mai departe.

Această perspectivă este numită uneori *materialism,* deoarece entităţile spaţio-temporale se apropie foarte mult de ceea ce numim în mod obişnuit obiecte *materiale.* Este, de asemenea, asociată cu *nominalismul,* definit ca punctul de vedere după care numai *particulariile* (sau *existenţele particulare)* sunt reale. Cuvântul *nominalism,* derivat din latinescul *nomen,* însemnând nume, este adecvat acestei poziţii, deoarece termenii generali - termeni care se aplică mai multor individuali - sunt înţeleşi ca „simple nume", derivându-şi întregul înţeles din similarităţile şi diferenţele individualiilor concrete.

Particulariile abstracte. Anumiţi metafizicieni au menţinut poziţia după care proprietăţi precum aceea de a fi roşu şi a fi rectangular pot exista în locaţii particulare ale spaţiu-timp-ului fără a fi atribuite

substanţelor sau a califica substanţele. Proprietăţile astfel „abstrase" sunt denumite *particularii abstracte.* Prin contrast, *particulariile concrete* - ex.: o minge roşie, o frunză verde, o masă - ar trebui înţelese atunci ca seturi de particularii abstracte *co-ocurente.* Despre abstractele ocurente spunem că sunt *coprezente.* Fiece frunză verde conţine instanţa sa particulară de verde. O instanţă a culorii verde este numită un particular abstract deoarece a fost abstrasă dintre - sau izolată prin gândire de - instanţele altor proprietăţi, care, luate împreună, formează frunza concretă. Particulariile abstracte, sau cazuri ale unor genuri, sunt uneori numite şi *instanţe de calitate* sau *tropi.*

Fiinţe necesare şi fiinţe contingente

Unii metafizicieni au împărţit toate lucrurile care există în două categorii: fiinţe necesare, definite ca fiinţe care nu pot să nu existe, şi fiinţe contingente, care pot să nu existe.

Fiinţele necesare. Dubla negaţie din definiţia de mai sus a fiinţei necesare este, bineînţeles, deliberată. Şi, a spune că o fiinţă necesară nu poate să nu existe este din nou, bineînţeles, acelaşi lucru cu a spune că ea trebuie să existe, că ea este în mod obligatoriu. Nu există un acord general printre metafizicieni cu privire la faptul dacă există într-adevăr fiinţe necesare. Dumnezeu, dacă există, este cel mai plauzibil candidat şi, într-adevăr, mulţi filosofi susţin că, în timp ce există indefinit de multe fiinţe contingente, există o unică fiinţă necesară.

Există, totuşi, şi alţi candidaţi la includerea în categoria fiinţelor necesare. Numerele şi alte entităţi matematice, privite ca existând în propria lor lume, independent de gândirea sau invenţia umană, au fost uneori înţelese ca astfel de fiinţe necesare.

Fiinţe contingente. Aproape toţi metafizicienii cad de acord că noi înşine şi ceilalţi oameni, precum şi toate obiectele care ne înconjoară în lume sunt fiinţe contingente. Toate aceste fiinţe, sau *existenţe,* ar fi putut să nu capete existenţă. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, oricare sau toate aceste fiinţe ar fi putut să nu fi fost nicicând. Este uşor de înţeles dacă luăm în consideraţie cazuri particulare. *Mai întâi,* existenţa noastră şi a tuturor lucrurilor ce ne înconjoară, şi ceilalţi oameni, şi obiectele, depind de o gamă largă de factori bine determinaţi ai istoriei universului. Dacă soarele nostru nu s-ar fi format împreună cu sistemul său de planete, de exemplu, e uşor de ghicit că masa din biroul meu nu ar fi existat.

în al doilea rând, există întotdeauna factori relativ localizaţi care afectează existenţa lucrurilor particulare. Compania care a fabricat masa mea ar fi putut da faliment înainte de a o fabrica sau ar fi putut să decidă încheierea producţiei pentru acest model. Un exerciţiu fascinant şi care furnizează mai multă înţelegere a contingenţei este încercarea de a vă gândi la „tot ceea ce ar fi putut fi altfel" şi care ar fi avut ca rezultat faptul că dumneavoastră nu aţi fi fost. Bineînţeles, nu a fost necesar ca părinţii dumneavoastră să se fi întâlnit, să se fi căsătorit şi să fi avut copiii pe care i-au avut. Din faptul că existaţi, rezultă că aţi avut un dram de noroc metafizic! (Ciudat, dacă n-aţi fi intrat în existenţă, nu aţi fi fost nenorocos, de vreme ce, în acel caz, nu aţi fi existat pentru a fi nenorocos. Strict vorbind, dacă n-aţi fi ajuns niciodată să existaţi, nu am fi putut vorbi de neintrarea *dumneavoastră* în existenţă.)

Evenimente şi procese

Mulţi metafizicieni au susţinut că a descrie realitatea în termeni de substanţe discrete cu proprietăţile lor statice înseamnă a oferi un inventar de bază inadecvat. Pentru a remedia această inadecvare este imperios necesar să vorbim în termeni de *evenimente* şi *procese,* care sunt, în această perspectivă, mai fundamentale decât substanţele sau entităţile spaţio-temporale.

Evenimente. Eveniment provine din verbul latinesc *evenire,* însemnând a se întâmpla, a se produce. Faptul că mingea *este roşie* nu este un eveniment, dar faptul că mingea este *lovită cu piciorul* este un eveniment, pentru că ceva s-a întâmplat. Mingea *devenită roşie* - să zicem că a fost vopsită - este ceva asemănător unui eveniment. Evenimentele pot dura puţin sau mai mult, dar există întotdeauna un interval de timp în care se petrec.

Nu există un acord general despre cum ar trebui să analizăm conceptul de eveniment. Evenimentele se întâmplă întotdeauna individualilor? Unele, cu siguranţă că da. Faptul că ra-am înroşit este un eveniment care mi s-a întâmplat mie. O furtună sau un ambuteiaj este tot un eveniment (unul complex, compus din multe evenimente mici), dar nu este clar dacă asemenea evenimente se întâmplă unor individualii specificabile. (Probabil ar trebui privite mai degrabă ca schimbări afectând regiuni spaţio-temporale.) Cum s-a mai sugerat uneori, evenimentele ar trebui înţelese în termenii unei transformări de proprietăţi: înroşirea este, printre alte lucruri, o transformare a culorii unei anumite regiuni a feţei.

Un tip special de transformare este cunoscută sub denumirea de *transformarea Cambridge*•. O transformare Cambridge a lui X este o transformare care nu alterea/.ă nici una dintre proprietăţile reale ale lui X. X devine mai scund ca Y deoarece Y a crescut, iată un bun exemplu de transformare Cambridge. A deveni mai scund pentru că altcineva a crescut este alt tip de transformare decât micşorarea. (Vezi *transformarea Cambridge* în Glosar pentru o explicaţie a originii termenului.)

Procesele. Graniţa dintre evenimente şi *procese* nu este rigidă. Putem defini în mare un proces drept o serie interrelaţională de evenimente. Există o mişcare distinctă în metafizică cunoscută sub denumirea de *filosofia procesului,* cel mai eminent aderent al său fiind Alfred North Wlătehead (1861-1947). Filosofii procesului pun accentul pe: (1) continua transformare a caracterului universului, denumită *proces creativ* şi (2) procesul are un caracter primordial, înţelegând prin aceasta că individualiile sunt (compuse din) procese. Parafrazându-1 pe Whitehead, aceasta înseamnă că modul în care o entitate *devine* (sau se transformă) constituie ceea ce entitatea *este.*

Metafizică descriptivă versus metafizică revizionistă

Filosofii din toate timpurile care au încercat să clarifice care sunt categoriile prime sau să dezvolte inventării sistematice ale principalelor tipuri de lucruri pot fi clarificaţi în funcţie de distanţa de la care au pornit relativ la concepţiile simţului comun despre lume şi modalităţile obişnuite de a vorbi despre aceasta. în timpurile noastre, P.F. Strawson (n. 1919) a introdus termenii de *metafizică descriptivă* şi *metafizică revizionistă* pentru a acoperi cele două extreme pe o scală „măsurând" distanţa de pornire de la simţul comun şi limbajul obişnuit.

Metafizica descriptivă

Metafizica descriptivă se vede menită să elucideze, să clarifice categoriile deja utilizate. Acestea sunt încorporate imaginii pe care simţul comun şi limbajul o dau despre lume. Metafizica descriptivă ţinteşte să genereze mai multă claritate pentru conceptele familiare, făcându-ne să le înţelegem mai reflexiv şi mai explicit. Cei care înţeleg metafizica drept analiza categoriilor prime sunt înclinaţi să-şi privească „descriptiv" sarcina ce o au de îndeplinit.

Metafizica revizionistă

Metafizica revizionistă se bazează pe presupoziţia conform căreia categoriile în uz, exprimate în limbajul obişnuit, sunt prea deficiente pentru a putea fi recuperate şi ar trebui înlocuite cu altele noi şi mai bune, dezvoltate de filosofii înşişi. Mulţi filosofi mari au produs sisteme metafizice revizioniste, care ţintesc sau au ţintit să furnizeze un inventar de bază mai bun decât cel exprimat de categoriile obişnuite.

Nu este surprinzător că filosofii c;ire gândesc metafizica în termenii inventarului de bază al realităţii par să-şi înţeleagă sarcina în spirit revizionist. Asta pentru că întrebarea cu privire la ce ar trebui să conţină un asemenea inventar (care este o întrebare cu privire la realitatea însăşi) nu are nimic dc-a face cu acele categorii sau concepte care se află întâmplător în uz în societatea respectivului metafizician revizionist. Baruch Spinoza (1632-1677), care a susţinut că există o singură substanţă ce ar putea fi numită atât Dumnezeu cât şi Natură *(deus sive natura* este, de fapt, termenul pe care 1-a folosit), este un exemplu clasic de fizician revizionist.

Utilitatea metafizicii

Metafizică şi ştiinţă

Deşi metafizica a avut o istorie lungă şi distinctă, ea a devenit - mai ales în secolul douăzeci - ţinta atacurilor din partea filosofilor antimetafizici. (Cel mai faimos grup de filosofi antimetafizici a aparţinut mişcării filosofice denumite *pozitivism logic,* care a avut cea mai mare amploare în anii 20'-30', iar câteva dintre punctele lui de vedere sunt încă influente.) Atacul s-a dat pe mai multe direcţii, dar întotdeauna de pe poziţiile succesului ca atare perceput al ştiinţelor naturale. (Considerând provocarea lansată metafizicii de către ştiinţă, ar trebui să nu uităm că, în ciuda succesului evident, nu putem prezuma că ştiinţa reprezintă singura cale spre explicarea realităţii.)

Un argument în sprijinul inutilităţii metafizicii este următorul: metafizica ori stă în preajma categoriilor comune ori nu este deloc. Dacă se construieşte în apropierea categoriilor comune, tot ceea ce face este să recicleze platitudini, cosmetizându-le. A spune că există sub-

stanţe şi accidente nu este altceva decât modul elaborat de a spune că vorbim despre lume în substantive şi adjective; a accentua evenimentele şi procesele este numai un mod pretenţios de a spune că nu putem reda povestea realităţii fără a utiliza verbele. Pe de altă parte, dacă metafizica se desprinde de categoriile comune, ea devine *speculativă* - un fel de basm care vrea să treacă drept ştiinţă. Metafizica speculativă este respinsă ca fiind fotoliul pseudoştiinţei, o încercare de a penetra secretele universului fără observaţie sau experiment.

Alt argument în sprijinul inutilităţii metafizicii se aplică cel mai direct metafizicii revizioniste. Dat fiind faptul că suntem obligaţi, sub *presiunea ştiinţei,* să transformăm şi să corectăm imaginea comună despre lume - adică aceea încorporată categoriilor şi conceptelor vieţii de zi cu zi - de ce ar trebui să luăm în consideraţie modificări şi corecţii propuse din afara ştiinţei? întrebarea se bazează pe presupoziţia după care corecţiile la care ne obligă cei care experimentează şi observă sunt mai convingătoare decât cele impuse de metafizicienii „speculativi".

Deşi atacurile la adresa metafizicii au probabil un scop folositor, acela de a îmblânzi pretenţiile sale mai extravagante de a fi o sursă de cunoaştere a lumii bazată pe gândirea pură, asemenea atacuri se bazează în general pe presupoziţia îndoielnică după care ştiinţele naturale furnizează un inventar bazai complet şi în întregime adecvat. Se poate vedea că este implicată o presupoziţie îndoielnică luând în consideraţie următorul raţionament:

Ştiinţa nu studiază sufletele
Aşadar, sufletele nu există.

S-ar putea sau nu să existe suflete, dar acest raţionament cu siguranţă nu stabileşte că ele nu există. Aceasta se susţine pe premisa ascunsă (şi îndoielnică) după care, dacă ceva nu este studiat de ştiinţă, nu există. O metafizică adecvată se presupune că furnizează un loc pentru tot ceea ce ştim, indiferent dacă provine din ştiinţă, tradiţie religioasă, artă sau viaţa cotidiană. Probabil ceea ce ştim cu adevărat din toate aceste surse este acelaşi lucru cu ceea ce ştim numai din ştiinţă; totuşi, aceasta nu poate fi asumată cu uşurinţă.

Angajamentul ontologic

O critică şi mai subtilă a metafizicii (şi care nu se bazează pe „triumful ştiinţelor naturale") poate fi adusă astfel: deşi nu este ade-

vărat că tot ceea ce au menţionat vreodată fiinţele umane sau au vorbit despre este real - Moş Crăciun şi Zeus nu există, cu siguranţă, nu există grifoni şi unicorni şi *s-ar putea* să nu existe fantome sau politicieni cinstiţi - derivăm încă inventarul a ceea ce este real din ceea ce găsim convenabil de vorbit. Dacă avem motive întemeiate să vorbim despre X-uri, atunci există X-uri. Filosofii folosesc expresia *angajament ontologic* pentru a denumi angajamentul faţă de existenţa a ceva. *(Ontos* este cuvântul grecesc pentru „fiinţă".) Cât **de mult** presupune acest angajament este ceva asupra căruia filosofii nu cad de acord. Aceasta ar putea fi o critică a metafizicii, din moment ce respinge ideea că ar exista categorii prime şi inventării de bază.

Ontologia cu pretenţii

Ontologia cu pretenţii priveşte angajamentul ontologic ca pe o chestiune de maximă importanţă. De exemplu, „Există dorinţe inconştiente?" este o întrebare care, din perspectiva ontologiei cu pretenţii, ar pretinde un serios proces de gândire pentru a primi un răspuns. Conform acestui punct de vedere, ceea ce există în realitate nu se reduce la întrebarea ce găsim convenabil pentru a fi menţionat. In această perspectivă, are sens să întrebăm chiar şi cum este posibil (pentru a nu spune folositor) să vorbim despre ceva ce nu există.

Ontologia ieftină

Ontologia ieftină este considerată în discuţiile filosofice contemporane o *strategie de abatere* deliberată. Conform punctului de vedere al ontologiei ieftine, întrebarea cu privire la existenţa dorinţelor inconştiente primeşte lesne un răspuns. Există dorinţe inconştiente pentru că, în scopul înţelegerii comportamentului uman, este de folos să utilizăm teorii - de exemplu, psihanaliza freudiană - care vorbesc despre asemenea dorinţe. Nu este necesar să presupunem că nu există dorinţe inconştiente: întrebarea dacă există sau nu s-ar putea să nu fie separată de cea cu privire la puterea explicativă a teoriilor.

Atitudinea natural-ontologică

La începutul secolului douăzeci, mulţi dintre cei care au scris despre ştiinţă s-au întrebat dacă există de fapt mese sau scaune: probabil că numai *microcomponentele* lor (electroni, protoni etc.) sunt cu adevărat reale. A existat şi preocuparea de a răspunde la întrebarea dacă

sau nu *există* electroni şi protoni, din moment ce nimeni nu i-a văzut vreodată. De fapt, avem motive foarte întemeiate să vorbim despre mese şi scaune şi avem motive foarte întemeiate să vorbim despre protoni şi electroni. Cum relaţionează aceste variate lucruri despre care suntem întemeiaţi să vorbim este o poveste complicată ce presupune şi analiză, şi cercetare empirică. Perspectiva după care *cea mai bună referinţă a vorbirii noastre este şi cel mai bun acces către ceea ce este real* este denumită *atitudine natural-ontologică* (prese. ANO).

Dualismul: problema raportului minte-corp

Problema raportului minte-corp este probabil cea mai importantă dintre problemele metafizice. In forma ei contemporană este înrudită îndeaproape cu întrebarea dacă ştiinţele fizice ne oferă o perspectivă completă a realităţii. în esenţă, problema raportului minte-corp este întrebarea dacă există minţi, suflete sau spirite nonfizice. Principala formă în care se ridică această problemă este înţelegerea naturii fiinţelor umane.

Problema raportului minte-corp uneşte mai multe serioase nedumeriri. Simţim că avem acces (din interior) la un tărâm calitativ distinct în care luăm cunoştinţă de viaţa noastră mentală, de gândurile, sentimentele şi dorinţele noastre. Cum putem face aceasta în legătură cu imaginea despre noi înşine pe care ne-o oferă ştiinţa, în special prin neurofiziologie? Din punct de vedere subiectiv, găsesc că eu sunt centrul lumii. Din punctul ştiinţific de vedere, lumea nu are centru şi, prin urmare, în modul în care experimentez propria-mi viaţă este încorporată o iluzie. Când ştiinţa îmi spune că apa este de fapt H_2O, pot accepta fără probleme. Dar când ştiinţa îmi spune că sunt un organism complicat a cărui viaţă interioară poate fi explicată în termenii biologici, chimici şi fizici, mi-e teamă că a fost lăsat deoparte ceva important.

Sufletele

Conform multor perspective tradiţional-religioase, ceea ce a fost uitat de ştiinţă este sufletul. Mulţi oameni se cred încă în posesia sufletelor (şi poate au dreptate). Sufletul, deşi legat de corp într-un mod misterios, este văzut ca fiind separat de acesta şi capabil să-i supravie-

ţuiască după pieire. Cei care cred în suflete - adică, am spune noi, sunt angajaţi ontologic faţă de acestea - pe baza credinţei religioase, nu par afectaţi nici de raţionamentele filosofice pure şi nici deranjaţi de încurcăturile generate de acest angajament ontologic. Din punct de vedere pur filosofic, este neclar cum ajută sufletele la explicarea existenţei şi a naturii vieţii noastre mentale şi în aceeaşi măsură neclar cum relaţionează ele cu trupurile care le însoţesc.

Dualismul

Termenul *dualism* provine din latinescul *duo,* însemnând doi sau dublu. *Dualismul* este perspectiva după care există două tipuri de substanţe fundamental distincte şi ireductibile. *(Substanţă* înseamnă aici doar *materialul ca atare din care este constituită realitatea.)* Cineva ar putea defini dualismul şi în termenii categoriilor. Astfel definit, dualismul este punctul de vedere după care nu putem vorbi despre realitatea în întregul ei fără a folosi două seturi distincte de categorii, nici una dintre ele neputând fi analizată în termenii celeilalte. Singura formulare influentă a dualismului a fost dată în secolul şaptesprezece de Renne Descartes (1596-1650) şi a ajuns să fie numită *dualism cartezian.*

Dualismul psiho-fizic

Dualismul cartezian este o formă a ceea ce numim *dualism psiho-fizic.* Această formă de dualism spune că unul dintre fundamentalele tipuri de substanţă este mintea sau spiritul. Celălalt tip fundamental de substanţă este corpul (sau materia, sau fizicul). Deşi cea mai interesantă aplicaţie a dualismului psiho-fizic se face fiinţelor umane, este important să înţelegem că dualismul psiho-fizic (sau, pe scurt, *dualismul)* este un răspuns general perfect la întrebarea „Ce este?" Din nou, vom ilustra printr-un experiment de gândire. Să presupunem că Dumnezeu ar fi creat îngeri şi pietre şi nimic altceva. Dualismul ar da metafizica perfectă a unui asemenea univers, deoarece categoria de spirit ar fi necesară pentru Dumnezeu şi îngeri, iar cea de corp pentru roci. Este adevărat chiar dacă în acel univers nu ar exista nimic care să fie şi corp, şi spirit.

Cartezianism

Descartes a fost moştenitorul unei lungi tradiţii religioase, romano-catolicismul, care a învăţat (şi învaţă) că oamenii au un suflet nonmaterial şi cu adevărat nemuritor. Totuşi, Descartes a vrut să dea o bază pur filosofică credinţei în suflet sau minte. A fost preocupat de asemenea să găsească în sistemul său metafizic un loc pentru tabloul ştiinţific recent al lumii. în chiar timpul Iui Descartes ştiinţa ajunsese capabilă pentru prima dată în istorie să dea o fizică comprehensivă care, într-un singur corpus explicativ, oferea o perspectivă asupra mişcărilor corpurilor pe şi în apropierea suprafeţei Pământului şi asupra mişcărilor corpurilor cereşti. Descartes, entuziasmat de noua ştiinţă, a acceptat explicaţia mecanică a naturii, cu o singură excepţie: mintea omului. Ceea ce a presupus respingerea viziunii tradiţionale conform căreia plantele şi animalele aveau suflet (deşi suflete de grad mai mic) şi înlocuirea ei cu punctul de vedere după care animalele şi plantele sunt doar maşinării complicate, de o mare fineţe.

Argumente în sprijinul dualismului

Argumentele pur filosofice, de tipul celor înaintate de Descartes, vor să convingă independent de convingerile religioase. (Ar trebui să adăugăm că, chiar dacă acestea nu au succes, persoanele religioase - care în nici un caz nu se bazează pe argumente - nu au nevoie să renunţe la dualism.) Să vedem două argumente înaintate cu originalitate de Descartes şi, ulterior, în variate forme, de alţi gânditori.

Argumentul 1

Primul argument este formulat după cum urmează:

Pot gândi;
Corpurile nu pot gândi;
Prin urmare, nu sunt un corp.

Deşi argumentul este convingător, pentru multe persoane nu este evident că ar trebui să acceptăm a doua premisă. Bineînţeles, dacă ne gândim la corpuri - *corp,* aici şi în discuţiile generale de acest tip,

înseamnă pur şi simplu, „obiect fizic" - de un grad relativ inferior, precum pietrele şi beţele, ar părea evident că acestea nu gândesc. Dar dacă ne gândim la corpuri precum al nostru, nu este evident că un corp nu poate gândi. Pe baza acestor consideraţii, filosofii au formulat următorul argument anticartezian:

Sunt un corp;
Pot gândi;
Prin urmare, unele corpuri pot gândi.

Cum am putea evalua comparativ argumentul cartezian şi cel anti-cartezian? Nu este ceva asupra căruia toată lumea să cadă de acord. Chiar faptul că cineva poa<e formula un argument cartezian valid şi unul anti-cartezian valid indică dificultatea rezolvării acestor chestiuni. Care dintre cele două argumente va fi găsit mai convingător va depinde de intuiţiile cu privire la evidenţa (mai bine zis evidenţa comparativă a) premiselor lor. Cei care cred că e mult mai evident că nu pot gândi corpurile decât că au corpuri, vor înclina să accepte argumentul cartezian; cei care cred că e mai evident că sunt corpuri decât că aceste corpuri nu pot gândi, vor tinde să accepte argumentul anti-cartezian. Descartes credea că esenţa minţii este gândirea. Termenul său oficial pentru minte, expresia latinească *res cogitans,* înseamnă „lucru gânditor". Considera că esenţa corpurilor este întinderea, proprietatea de a avea extensie spaţială, şi termenul său oficial pentru corp, expresia latinească *res extensa,* înseamnă „lucru cu întindere".

Argumentul 2

Al doilea argument în sprijinul dualismului poate fi formulat după cum urmează:

Nu mă pot îndoi că am o minte;
Nu mă pot îndoi că am un corp;
Prin urmare, mintea mea şi corpul meu nu sunt identice.

Lui Descartes i-a părut că, indiferent de cum ar fi ajuns la îndoială, nu se putea îndoi că are o minte (adică, ceva care gândeşte), de vreme ce îndoiala însăşi este o formă de gândire. S-ar putea să gândesc că merg, dar să mă înşel, pentru că am adormit sau halucinez, dar nu

pot să gândesc că gândesc, iar pe urmă să se dovedească că m-am înşelat, pentru că dacă gândesc, atunci gândesc. Aceste reflecţii l-au condus pe Descartes la formularea faimosului său *Cogito ergo sum:* „gândesc, deci exist".

Deşi mulţi dintre noi găsesc ideea că s-ar putea să nu avem corpuri mai degrabă nebunească, Descartes s-a gândit că ar putea genera îndoială chiar şi cu privire la această chestiune neîndoielnică. Să presupunem, de dragul acestei discuţii, că ambele premise ale acestui argument sunt - sau cel puţin ar putea fi - adevărate. Urmează logic concluzia lui? Să presupunem că este susţinută de următoarea idee: dacă A are o anumită proprietate şi B nu o are, A şi B trebuie să fie non-identice; adică, A şi B nu pot fi unul şi acelaşi. Următorul argument valid se bazează pe acest principiu:

> Ucigaşul are un tatuaj la încheietura braţului;
> Pivnicerul nu-1 are;
> ---
> Deci, pivnicerul nu este ucigaşul.

Cu toţii înţelegem de ce pivnicerul nu poate fi ucigaşul. Totuşi, deşi această formă de argumentare funcţionează pentru cele mai obişnuite proprietăţi, nu funcţionează pentru anumite proprietăţi presupunând cunoaşterea, credinţa sau îndoiala. Un exemplu va clarifica aceasta.

A existat o vreme în care nimeni nu cunoştea că Luceafărul de dimineaţă şi Luceafărul de seară erau unul şi acelaşi corp ceresc - pe nume planeta Venus. Cineva ar fi putut argumenta odată:

> Sunt sigur că am văzut Luceafărul de seară;
> Mă îndoiesc că am văzut vreodată Luceafărul de dimineaţă (de vreme ce nu m-am trezit niciodată devreme);
> ---
> Prin urmare, Luceafărul de dimineaţă nu poate fi Luceafărul de seară.

Acest raţionament clar nevalid ne arată că principiul general al argumentării de la divergenţa proprietăţilor la non-identitate nu funcţionează pentru proprietăţi implicând credinţa sau îndoiala.

Argumente în sprijinul non-sinonimiei

între epoca lui Descartes şi a noastră multe dintre argumentele înaintate în favoarea dualismului sunt realmente versiuni noi ale celui de-al doilea argument. Luate împreună le putem numi *argumente în sprijinul non-sinonimiei.* Asemenea argumente se bazează pe ideea că termenii pe care îi folosim pentru a descrie viaţa noastră interioară - „sunt trist", „îmi amintesc călătoria la Paris", „resimt o durere acută", „savurez această îngheţată" - nu semnifică acelaşi lucru (sunt non-sinonime) cu oricare dintre termenii care descriu corpurile noastre - de exemplu, limbajul neuropsihologiei. Ceea ce este perfect adevărat. Totuşi, nu rezultă de aici că viaţa noastră interioară nu poate fi identică cu evenimentele sau stările corpurilor noastre. Din nou, vom demonstra aceasta printr-un exemplu. Cuvântul *lumină* este non-sinonim cu „descărcare electrică" şi cuvântul *apă* este non-sinonim cu „H_2O". în acelaşi timp, lumina este o descărcare electrică şi apa este H_2O. Cu toţii vom recunoaşte atunci că ceea ce urmează este un argument nevalid:

> Nu mă pot îndoi că apa este apă;
>
> ~~Mă pot îndoi că apa este H_2O;~~
>
> Prin urmare, apa nu este H_2O.

„Apa" joacă un rol în vieţile şi gândurile noastre, „H_2O" altul; *ele nu au aceeaşi semnificaţie.* Dar semnificaţia cuvintelor şi expresiilor limbajului nostru nu sunt întotdeauna ghizi buni în construcţia realităţii. Asta nu înseamnă că viaţa noastră interioară este identică cu everii-mentele din interiorul corpului nostru sau cu stările corpului nostru. Nu rezultă decât că argumentele pentru non-sinonimie nu funcţionează.

Evaluarea dualismului

Dualismul este captivant din două motive principale. *Primul,* el acceptă o idee despre viaţa omenească avansată de multe dintre religii. Dacă spiritul şi corpul sunt distincte (non-identice), atunci există posibilitatea ca măcar spiritul să supravieţuiască morţii trupului. Dar dacă spiritul şi corpul sunt identice, moartea corpului ar însemna moartea persoanei. (S-ar putea să fie posibil ca amintirile mele să fie transferate unui nou creier într-un moment înaintea morţii şi asta ar putea fi con-

siderată drept supravieţuire; totuşi, puţini oameni găsesc un motiv de consolare în această îndepărtată posibilitate.)

Al doilea, dualismul se potriveşte de minune cu ideea după care avem acces imediat, în propria noastră „cochilie", la o lume interioară, calitativ distinctă, de experienţe.

Cu toate acestea, dualismul se confruntă cu o problemă serioasă. El înseamnă separare absolută şi, aşa cum Descartes şi-a dat seama, aceasta înseamnă că spiritul poate afecta spiritul (un gând produce un altul), corpurile pot afecta corpurile (mişcări transmise unor părţi adiacente ale aceluiaşi corp sau unor corpuri adiacente). Dar, concepute dualist, în termenii unei separări stricte, spiritele nu pot afecta corpurile şi nici corpurile, spiritele. Aici este o problemă, deoarece multe fenomene familiare devin misterioase, dacă nu de-a dreptul imposibile.

Vom clarifica aceasta prin două exemple. *Primul:* ideea mea conform căreia vreau să ies la plimbare, pare, în circumstanţe obişnuite, să ducă la mişcări ale părţilor corpului meu - de exemplu, picioarele. Dar, conform dualismului, acest lucru nu ar fi posibil. *Al doilea:* când beau prea mult, gândurile îmi devin confuze. Dar, conform dualismului, aşa ceva nu ar trebui să se întâmple. Până la urmă, băutura presupune doar corpul meu, în timp ce gândurile mele presupun exclusiv mintea mea.

Paralelismul psiho-fizic

Opiniile diferă în ce priveşte posibilitatea dualismului de a rezolva problema interacţiunii minte-corp. O încercare de soluţionare este *paralelismul psiho-fizic.* Aceasta este ideea conform căreia lumea mentalului (sau *psihicul,* din grecescul *psyche,* spirit sau suflet) şi cea fizică merg pe drumuri paralele, dar nu se afectează una pe alta. Când îmi scrântesc glezna simt durere, dar ceea ce se întâmplă în corpul meu nu este cauza experienţei durerii. De ce paralelism atunci? El ar rezulta dintr-o *armonie prestabilită* de Dumnezeu. Totuşi, şi mulţi dintre cei care cred că Dumnezeu a creat universul găsesc ideea armoniei prestabilite mai degrabă implauzibilă. Punctul de vedere al „drumurilor paralele, strict separate" pare implauzibil din două motive principale: (1) se opune sentimentului nostru că între spirit şi corp există o legătură intimă; şi (2) pare că respinge posibilitatea ca o persoană să resimtă cu adevărat ceea ce se întâmplă în lumea fizică.

Monismele

Cuvântul *monism* derivă din grecescul *monos,* însemnând *singular.* Monismul este punctul de vedere după care există un singur fel de substanţă fundamentală din care este constituit totul. Monismul poate fi definit, de asemenea, în termeni de categorii. Astfel, monismul este punctul de vedere după care se poate vorbi orice cu ajutorul unui singur vocabular fundamental. Principalele monisme sunt următoarele:

Panpsihismul

Panpsihismul (sau idealismul, sau idealismul obiectiv) este punctul de vedere după care tot ceea ce există are caracter de minte/spirit/psihic. Deşi a fost propus în trecut de mai mulţi filosofi importanţi, panpsihismul nu este luat în serios de nici unu] dintre gânditorii contemporani influenţi. Unul dintre motive este acela că puţini oameni sunt dispuşi să accepte ideea că o piatră ar putea fi un tip de spirit sau ar putea fi constituită din ceva cu un caracter asemănător.

Panteismul

Conform panteismului, tot ceea ce există este o parte a fiinţei lui Dumnezeu. Ca şi panpsihismul, panteismul a fost înaintat de mai mulţi filosofi proeminenţi - cel mai demn de menţionat, Baruch Spino/a (1632-1677) - dar, ca şi acesta, nu are nici o adeziune din partea filosofilor moderni profesionişti.

Monismul neutru

Monismul neutru este punctul de vedere după care există o singură substanţă fundamentală, nici asemănătoare mentalului, nici materială, mai degrabă capabilă să devină una sau alta. Monismul neutral, deşi până la urmă a avut un singur susţinător remarcabil în persoana filosofului William James (1842-1910), îi impresionează pe majoritatea gânditorilor de azi ca pe un compromis nefericit.

Materialismul

Materialismul - punctul de vedere după care tot ceea ce există are un caracter de corp sau materie - a fost influent-o lungă perioadă de timp. Unii presocratici - şi anume cei care credeau că lumea este compusă din atomi materiali - au fost materialişti şi au existat materialişti influenţi la graniţa secolelor nouăsprezece şi douăzeci. Materialiştii moderni - în mare, aceia care au trăit din secolul şaptesprezece până la sfârşitul celui de-al nouăsprezecelea - s-au arătat dornici să se lase ghidaţi de ştiinţele naturale în răspunsul la întrebarea „Ce este?" (într-o anumită fază, au existat foarte mulţi savanţi care au susţinut că universul este, în final, constituit din materie).

Fizicalismul

în timpurile noastre, concepţia asupra universului înaintată de ştiinţele naturale nu mai este exprimată în termeni de materie; lucruri precum energie, câmpuri şi forţe au ajuns să ocupe un loc fundamental în tabloul realităţii oferit de ştiinţa contemporană. Prin urmare, gânditori ghidaţi de ştiinţă au început să se *autoconsidere fizicalişti,* unde fizicalismul se defineşte drept punctul de vedere după care totul se reduce la tipurile de lucruri studiate de ştiinţele fizice.

Argumente în sprijinul fizicalismului

Parte din atracţia exercitată de fizicalism este cea caracteristică oricărui monism: evită problemele ce par intrinseci dualismului. Acestea se nasc din faptul că dualismul îşi defineşte cele două categorii ireductibile ca fiind strict separate şi non-interactive, după care încearcă să explice interacţiunile spirit-corp (sau să descifreze interacţiunile *aparente).*

Totuşi, motivaţia intelectuală primară a fizicalismului este succesul ştiinţelor naturale. Acum, cum am subliniat deja, succesul ştiinţelor naturale nu poate fi adus ca dovadă în sprijinul faptului că nu există realităţi fundamentale care să nu fie studiate de ştiinţă; experienţa religioasă, de exemplu, ne-ar putea oferi accesul la o zonă de realitate existând în afara celei vizate de ştiinţă. Cu toate acestea, după studierea în detaliu a extensiei progresive a gamei de fenomene pe care

ştiinţa este capabilă să le explice, mulţi gânditori au tras concluzia că nu există nimic care, în principiu, iese din zona vizată a teoriei şi explicaţiei ştiinţifice.

Teoriile identităţii creier-psihic

Deşi fizicalismul este o doctrină metafizică generală, este, bineînţeles, relevantă în special pentru înţelegerea de sine a omului. Ce este fiinţa umană? Răspunsurile populare au favorizat, de-a lungul veacurilor, definiţii ca „spirit" sau „combinaţii dintre spirit şi corp". Aceste perspective populare trebuie, totuşi, respinse de un fizicalist consecvent; el ar putea susţine că mintea este identică cu creierul (sau cu creierul şi sistemul nervos central). O asemenea viziune este denumită *teoria identităţii minte-creier* sau *materialism esenţial.* (Să remarcăm că punctele de vedere care susţin identitatea psihic-creier trebuie clar distinse de acelea, mai tradiţionale, care văd creierul ca pe o condiţie necesară a vieţii mentale.)

O presupunere corectă este aceea după care filosofii s-ar împărţi, aproximativ egal, în teoreticieni ai identităţii minte-creier şi dualişti psiho-fizici. (Există, bineînţeles, şi filosofi care nu au ales încă între cele două perspective rivale, sau - angajaţi faţă de alte teme - nu s-au simţit obligaţi să-şi formuleze o opinie cu privire la identitatea minte-creier.) Această separare poate fi explicată în cel puţin două feluri. Cineva ar putea spune că atât de mulţi filosofi s-au convertit la teoria identităţii datorită uriaşului succes al ştiinţei contemporane a creierului în explicaţia fenomenelor mentale. Sau ar putea spune că atât de mulţi filosofi nu s-au lăsat convinşi deoarece a rămas un mister cum *conştienta,* aşa cum o trăiesc oamenii, poate fi înţeleasă în termenii furnizaţi de neuropsihologie.

Liberul arbitru ca problemă metafizică

Ştiinţele naturale ne dau în general *explicaţii cauzale.* Demonstrăm că un anumit eveniment este nomic (legic) necesar date fiind evenimentele care îl preced şi condiţiile pe fondul cărora se petrece. (Aşa cum vă amintiţi din discuţia despre regularitatea nomică (legică) din capitolul 3, *nomic* înseamnă pe baza legilor naturii.) La nivelul microfizic (cuantic) ar putea exista ceva de genul unei destrămări a determinismului cauzal; pen-

tru evenimente şi procese la scară macro, operează totuşi determinismul cauzal. Acest lucru este demonstrat de mişcarea bilelor de biliard, fiecare dintre ele cauzând mişcarea alteia în modalităţi determinate de poziţiile iniţiale, impact şi legile respective ale mecanicii.

Dintr-o perspectivă fizicalistă - în acest context denumită şi naturalistă - pare că nu există nici un motiv pentru care acţiunile umane să fie exceptate de la determinarea cauzală. Până la urmă, oamenii sunt părţi ale lumii fizice, ale naturii. însă foarte populara concepţie a liberului arbitru pare să implice exceptarea acţiunilor umane libere de la ordinea generală cauzală.

Traiectoria unei roci/Cariera unui om

De obicei punem în contrast modul în care se desfăşoară vieţile noastre cu ceea ce se întâmplă cu obiectele fizice în timp ce se mişcă în spaţiu-timp. Putem ilustra aceasta prin următoarea diagramă:

TRAIECTORIA UNEI ROCI * CARIERA UNUI OM



Aproape cu toţii vom cădea de acord că poziţia rocii la timpul t (momentul iniţial de la care s-a produs observaţia), împreună cu toate forţele acţionând asupra pietrei şi legile relevante ale fizicii *determină complet* poziţia pietrei în t + 1, t + 2 sau în orice moment ulterior. Să presupunem că piatra se rostogoleşte de pe un deal cu o pantă relativ complicată. *în practică,* s-ar putea să nu fim capabili să prezicem locul de finiş al mişcării pietrei, dar avem încă sentimentul că acesta este, *în principiu,* predictibil. Tot ceea ce ne opreşte să prezicem realmente este dificultatea de a oferi o descriere minuţioasă a condiţiilor iniţiale, precum şi complexitatea calculelor necesare. Nu există ramificaţii în traiectoria pietrei deoarece acest lucru este incompatibil în tot cazul cu

necesitatea legică ca piatra să nu se fi rostogolit, deşi ar fi trebuit să o facă. Pe scurt, traiectoria pietrei este determinată cauzal. (Bineînţeles, putem organiza experimente de laborator folosind obiecte simple precum bile sau planuri înclinate, unde ceea ce este predictibil în principiu devine predictibil în practică.)

Permiteţi-ne acum să ne întoarcem la ilustraţia segmentului de carieră umană. Fiecare din locurile în care traiectoria se ramifică este un moment de opţiune. Liniile continue indică ecra ce s-a petrecut în fapt, în timp ce liniile punctate, anumite *alternative reale* ce nu au fost urmate. Dacă figura noastră surprinde realitatea situaţiei umane, atunci poziţia omului la timpul t nu determină po/.iţia lui la t + 1, t + 2 sau la oricare moment succesiv. Aceasta pentru cfi viaţa umană conţine momente reale de alegere - momente în care se deschid alternative reale, abordabile realmente. Faptul că viaţa umană conţine momente de alegere este exprimat în general spunând că oamenii sunt liberi sau au libertate.

Opţiunea: reală sau iluzorie?

Nu toată lumea crede că vieţile umane conţin momentele de alegere ilustrate în diagrama noastră. Un fizicalist (sau naturalist) angajat va nega mai degrabă că alegem în aşa fel încât să fie implicată suspendarea ordinii cauzale generale. Conform acestei viziuni, faptul că experienţa noastră cu privire la propria viaţă conţine momente de alegere - momente în care am fi putut să facem ceva, dar nu am făcut - este o *iluzie subiectivă.* Pe de altă parte, cei care cred că alegerea este reală şi nu o iluzie întâmpină dificultăţi în formarea unei metafizici a alegerii care să nu fie profund misterioasă sau de-a dreptul miraculoasă.

Compatibilism/Incompatibilism

Este greu de văzut cum alegerea şi determinismul cauzal sunt reciproc compatibile. Ar părea că ceea ce nu pot să nu fac pentru că sunt determinat cauzal să fac nu este ceva ce aş putea alege să fac. Cu toate acestea, mulţi filosofi susţin că alegerea şi determinarea cauzală sunt compatibile. Poziţia lor este cunoscută atât sub numele de *corn-*

patibilism, cât şi sub numele de *determinism slab.* Compatibiliştii încearcă să definească în aşa fel libertatea încât exerciţiul ei să nu implice suspendarea cauzalităţii. Pin punctul compatibilist de ve*dere, o persoană acţionează liber numai în cazul în care ceea ce face este ceea ce vrea sau ceea ce doreşte. Cei care neagă compatibilitatea alegerii şi cauzalităţii, şi resping prin urmare consecinţa definirii compatibiliste a libertăţii, sunt susţinătorii *incompatibilismului* sau ai *determinismului tare.*

Realitatea obiectelor abstracte

O problemă metafizică importantă este legată de statutul obiectelor abstracte de genul numerelor, conceptelor şi propoziţiilor. Răspunsul integral la întrebarea „Ce este?" include şi aceste articole? Avem raţiuni temeinice să ne angajăm ontologic faţă de existenţa lor? înainte de a încerca o discuţie clară despre statutul ontologic al obiectelor trebuie să spunem câte ceva despre natura lor.

Numere şi numerale

Cuvântul *abstract* are mai multe înţelesuri filosofice; aici, totuşi, înseamnă separat de materie. Ce sunt numerele abstracte? Pentru a începe cu ele, trebuie să distingem numerele însele de numele lor. Numele numerelor sunt cunoscute sub denumirea de *numerale.* Există un singur număr trei, care are multe nume: numeralul arab 3, numeralul roman III, cuvântul englezesc *three,* cuvântul german *drei* etc. Numele numerelor sunt parte integrantă din vorbirea umană. Fiecare *inscripţie* (numită şi *simbol)* a unui numeral este un obiect fizic constituit din praf de cretă, cerneală sau orice altceva. Fiecare asemenea inscripţie are o localizare; dar numărul trei nu este localizat undeva.

Din # nou, oamenii s-ar putea gândi la numărul trei din când în când şi gândul lor (dacă fizicaliştii au dreptate) ar putea fi localizat în capetele lor; dar obiectul la care se gândesc - numărul trei - nu se află acolo. Oricine a gândit serios la problema numerelor şi este capabil să evite anumite confuzii elementare va admite acestea. Cu toate acestea, diferenţele de opinie cu privire la statutul metafizic al numerelor (precum şi al altor obiecte abstracte, ca propoziţiile şi conceptele) persistă.

Platonismul

Un punct antic de vedere având şi azi mulţi susţinători este *platonismul* sau *realismul.* Platon a crezut în existenţa unei zone imateriale, nonpsihologice, independente de mental a realităţii cuprinzând toate entităţile matematice (inclusiv numerele şi entităţile geometrice precum triunghiurile) şi toate conceptele (de exemplu, calitatea de a fi roşu şi conceptul de masă). Conform lui Platon, nu putem învăţa nimic despre acest „tărâm" folosindu-ne simţurile. Numai „vederea minţii", purificată de distragerea senzorială, poate avea acces la această zonă „ideală".

Argumentul platonic de bază pentru existenţa acestui domeniu - luând cazul numerelor - ar putea fi formulat după cum urmează:

Există numere;
Numerele nu pot fi obiecte fizice;
Prin urmare, există obiecte non-fizice.

Deşi acest argument a convins mulţi gânditori, există - aşa cum deseori se întâmplă în filosofie - un argument concurent ce acţionează în direcţia opusă:

Există numere;
Nu pot exista obiecte non-fizice;
Deci, numerele nu pot fi obiecte non-fizice.

Cum ar putea fi evaluate comparativ argumentul platonic şi cel „anti-platonic"? Din nou, nu este ceva asupra căruia oricine va cădea de acord. Cei care cred că este mai evident că numerele nu pot fi obiecte fizice decât că nu pot fi obiecte non-fizice va îmbrăţişa argumentul platonic; cei care consideră că este mai evident că numerele nu pot fi obiecte non-fizice decât că numerele nu pot fi obiecte fizice vor opta pentru argumentul anti-platonic. De fapt, argumentele filosofiei matematicii care iau în discuţie acest subiect sunt concepute, special în scopul reconsiderării acestor intuiţii asupra evidenţei comparative.

Poziţiile non-platonice

Cei care neagă existenţa unui domeniu al ideilor independent de oameni şi despre care oamenii fac descoperiri (dacă sunt norocoşi) tre-

buie să încerce să analizeze numerele, alte realităţi matematice şi alte obiecte abstracte în termenii practicii intelectuale umane, sistemelor de simboluri şi limbajelor. Din punctul platonic de vedere, dacă oamenii nu ar exista, obiectele abstracte ar exista încă; conform tuturor punctelor de vedere non-platonice, prin comparaţie, dacă oamenii nu ar exista, nu ar exista nici un obiect abstract.

Variantele non-platonismului

Există multe variante ale non-platonismului, de vreme ce există multe concepţii cu privire la cum ar trebui analizate obiectele abstracte în termenii proceselor intelectuale umane. Avem, de exemplu, *intuiţionismul* matematic sau perspectiva după care matematica ar trebui limitată la ce poate fi *intuit,* sau susţinut în mod cognitiv, de oameni. Acest punct de vedere este înţeles în general ca eliminând posibilitatea matematicii transfinite şi este, prin urmare, cunoscut şi ca *finitism.* Intuiţionismul (sau finitismul) este o formă de *constructivism,* numit aşa deoarece caută să limiteze matematica la ceea ce oamenii pot în fapt *construi* (adică, a specifica sistematic în termeni deja înţeleşi). O poziţie non-platonică ceva mai îndepărtată este *formalismul,* care urmăreşte înţelegerea matematicii în termenii sistemelor formale inventate de oameni. Acest punct de vedere este pus în discuţie în secţiunea următoare.

Ontologie formală

Termenul *ontologie* provine din cuvântul latinesc, apărut în secolul al XVII-lea, *ontologia,* care derivă la rându-i din grecescul *ontos,* însemnând *fiinţă.* Mulţi autori folosesc termenul *ontologie* interşanjabil cu cel de *metafizică,* deşi tinde să capete un înţeles distinct, acela de ştiinţă a fiinţei, care sugerează o abordare particulară, mai riguroasă.

Formalismul

Formalism este orice sistem inspirat din matematica pură - în special din matematica în formă explicit axiomatică. Filosofii interesaţi de metafizică au ajuns de multe ori la sisteme cu anumite caracteristici

(şi virtuţi) matematice. De exemplu, filosoful danez al secolului al XVII-lea Spinoza şi-a prezentat metafizica sa *„more geometrico"* sau „în maniera geometriei". în secolul XX, inspiraţi de dezvoltările logicii matematice şi ale construcţiei teoretice, mai mulţi filosofi au avut posibilitatea să producă sisteme de metafizică formală. Fiecare dintre aceste sisteme este denumit *ontologie formală.*

Axiomatizarea

Transpunerea ideilor în formă matematică este numită *axiomatizare* şi presupune următoarele elemente: (1) împărţirea termenilor-cheie în termeni *nedefiniţi* (numiţi şi termeni *primitivi)* şi utilizarea lor în definirea explicită a altor termeni; (2) începerea de la un set restrâns de *axiome* (sau *principii de bază);* (3) adoptarea unui set de *reguli de transformare* sau *principii pur logice;* şi (4) derivarea din *definiţii* şi *axiome* a tuturor *teoremelor* sistemului respectiv folosind regulile de transformare. (Aţi întâlnit probabil toate aceste elemente şi proceduri în geometria de liceu.)

Aplicaţii ale ontologiei formale

Abordarea formală a metafizicii a dat multe sisteme interesante. Unele au încercat să definească entităţile abstracte în termenii entităţilor concrete; altele au încercat să definească evenimentele în termenii proprietăţilor în transformare, cu *proprietate* luat ca termen primitiv. O dezvoltare interesantă este o ontologie formală a părţilor şi întregurilor cunoscută sub denumirea de *mereologie.*

Rezumat

Aşa cum am văzut, metafizica este un nume pentru acele activităţi intelectuale care încearcă să furnizeze inventării de bază sau să clarifice categoriile de bază. Metafizica încearcă să lămurească şi să îmbunătăţească gândirea noastră asupra realităţii. Unii metafizicieni au înţeles că în sarcina lor cade clarificarea sau elucidarea categoriilor de bază aflate deja în uz şi exprimate de limbile vorbite curent. Metafizica abordată în acest spirit este denumită metafizică descriptivă. Alţi metafizicieni resping categoriile obişnuite sau preteoretice şi urmăresc să le înlocuiască cu noi categorii, desemnate de filosofi.

Metafizica abordată astfel este numită metafizică revizionistă.

Cei mai mulţi filosofi apreciază că ştiinţele fizice ne ajută să răspundem la întrebarea „ Ce este ? ". Totuşi, ei consideră că este nefilosofică presupunerea, fără argumente, că numai ceea ce studiază ştiinţa este real. Problema dacă ştiinţa este adecvată să dea seama despre întreaga realitate apare în particular, într-o modalitate foarte vie, în legătură cu înţelegerea de sine a omului. Ar trebui să ne considerăm sisteme biopsihice adecvate sau avem suflete (spirite sau entităţi mentale)?

Aceste probleme sunt cunoscute, împreună, ca problema raportului minte-corp. Un punct de vedere este cel după care minte *şi* corp *desemnează două tipuri fundamentale de materie calitativ distincte şi nici unul nu poate fi analizat în termenii celuilalt. Acest punct de vedere este cunoscut sub denumirea de dualism psihofizic, dualism cartezian sau, simplu, dualism. Ceea ce dualismul pretinde în realitate este că nu tot ceea ce există este de aşa natură încât să fie studiat de ştiinţele fizice. Alt punct de vedere pretinde că tot ceea ce există - inclusiv viaţa mentală şi experienţa intimă a fiinţei umane — este sau poate fi, în practică sau în principiu, studiat de ştiinţele fizice. Acest punct de vedere este cunoscut sub denumirea de fizicalism, acea formă de monism care susţine că tot ceea ce există este de natură fizică - adică de natură să fie studiat de ştiinţele fizice.*

O problemă a fizicalismului este aceea că alegerea, pe cât de natural poate fi ea înţeleasă, pare să implice suspendarea ordinii generale cauzale a naturii. Prin urmare, fizicalismul este obligat sau să nege că vieţile umane conţin momente de alegere sau să demonstreze cum este până la urmă compatibilă alegerea cu necesitatea cauzală, ce pare să opereze în tot cuprinsul naturii.

Altă problemă pentru perspectiva conform căreia tot ceea ce există este fizic este sugerată de caracterul special al obiectelor abstracte precum numerele. Am văzut că nu putem identifica numerele cu numele lor (numeralele). înseamnă oare aceasta că, pe lângă obiectele obişnuite (care sunt în acelaşi timp fizice şi concrete), ap trebui să ne angajăm ontologic faţă de existenţa obiectelor abstracte non-fizice? Aşa cum am văzut, aceasta este o întrebare la care nu toţi filosofii ar răspunde la fel.

In sfârşit, încercările de a aplica matematica la modul cum înţelegem metafizica (şi în particular la producerea de sisteme axiomatice) au dat naştere, mai ales în vremea din urmă, la mai multe sisteme cunoscute ca ontologii formale.

Recomandări de lectură

Ca şi în cazul capitolelor precedente, studentul ar trebui să înceapă cu lucrările de referinţă. *Encyclopedia of Philosophy* cuprinde articole folositoare intitulate „Metaphysics, Hystory of, „Metaphysics, Nature of, „Ontology", „Mind-Body Problem", „Materialism" şi „Monism şi Pluralism". Articolul despre filosoful Stanislaw Lesniewski (1886-1939) este cea mai accesibilă sursă de informare, atât despre ontologia formală, cât şi despre mereologie.

în *The Handbook of Western Philosophy,* studentul ar putea dori să consulte articolele intitulate „Substance, Space, Time and Motion", „Mind and Body: Nonreductionist theories", „Mind and Body: Some Forms of Reductionism" şi „Freedom of the Will".

Un studiu general, cu ţinută intelectuală, asupra întregului câmp al metafizicii este oferit de Anthony Quiitnn în *The Nature ofThings* (1973). O carte mai modestă, dar adresată studentului începător, este *Metaphysics* (1963) a lui Richard Taylor. O carte mai recentă, care o completează pe cea a lui Taylor, este *Metaphysics: An lntmduction* (1987) a lui Brian Carr.

Mai multe lucrări clasice ar trebui cel puţin amintite. Două, care vor oferi atât aerul metafizicii speculative, cât şi pe cel al metafizicii revizioniste sunt *Monadology* a lui Gottfried Wilhelm Leibniz (scrisă în 1714; publicată prima dată în 1840; multe reeditări ulterioare) şi *Ethics* a lui Baruch Spinoza (ediţia originală a fost publicată la scurt timp după moartea sa în 1677, multe reeditări ulterioare). în ciuda titlului său, *Ethics* oferă un sistem metafizic complet. Pentru propria formulare şi argumentare a dualismului lui Descartes, vezi *Meditations on First Philosophy* (ediţia originală, 1641/1642; multe traduceri şi reeditări ulterioare). Abordarea fără ajutor a marilor clasici este foarte grea. Prin urmare, studentul ar trebui să se ajute cu articolele din *Encyclopedia of Philosophy* despre Leibniz, Spinoza şi Descartes. Aceşti trei gânditori sunt prezentaţi cu claritate şi în *A Criticai History of Western Philosophy,* editată de D.J. O'Connor (1964). Lucrarea modernă „clasică" de metafizică descriptivă este *Individuals* (1959) a lui P. F. Strawson.

Din numărul mare de cărţi dedicate diverselor aspecte ale problemei raportului minte-corp, vom menţiona câteva cu precădere utile sau demne de semnalat. *The Concept of Mind* (1949) a lui Gilbert Ryle este o critică pertinentă a cartezianismului. (Ryle este acela care a descris punctul de vedere al lui Descartes cu privire la mintea umană ca fiind doctrina *fantomei din maşină.)* O carte ce discută atât viziunea lui Descartes, cât şi pe aceea a lui Ryle dintr-un punct de vedere ce simpatizează cu dualismul este *The Elusive Mind* (1969) a lui H.D. Lewis. Culegerea Gifford Lectures 1972/1973, cu mulţi autori, publicată sub titlul *The Development ofMind* (1973), ia în dicuţie cea mai mare parte a temelor importante legate de problema raportului minte-corp.

De asemenea, sunt recomandate *Body and Mind* (1970) de Keith Campbell; *Survival and Disembodied Existence* (1970) de Terence Penelhum; *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein* (1971) de Norman Malcolm; *Frames of Mind: Constraints on the Common-Sense Conception ofthe Mental* (1980) de Adam Morton; *Consciousness and Causality* (1984) de D.M. Armstrong şi Norman Malcolm. Această ultimă carte este parte a seriei intitulate „Great Debates in Philosophy", cu Armstrong apărând şi cu Malcolm criticând fizicalismul. Cea mai bună dintre cărţile recente pe tema raportului minte-corp este *The Problem of Consciousness: Essays toward a Resolution* (1990), semnată Colin McGinn.

Trei cărţi cumva mai tehnice şi mai detaliate, totuşi încă utile începătorului, sunt *A Materialist Theory ofthe Mind* (1968) de D.M. Armstrong; *The Mental as Physical* (1979) de Edgar Wilson şi *The Case of Idealism* (1982) a lui John Foster. Aşa cum indică titlurile lor, fiecare dintre aceste cărţi susţine o poziţie particulară în problema raportului minte-corp.

în ce priveşte teoriile identităţii minte-corp, vezi *Brain and Mind: Modern Concepts of the Nature of Mind,* editată de J.R. Smythies (1965). Cartea de căpătâi în ştiinţa şi filosofia creierului este *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain* (1986) a Patriciei Smith Churchland.

Facultativ, studentul ar putea consulta următoarele cărţi, listate în ordinea dificultăţii: *Free Will* (1971) de D.J. O'Connor; *Elbow Room: the Varieties of Free Will Worth Wanting* (1984) de Daniel C. Dennett; *Essays on Freedom and Action,* editată de Ted Honderich (1973); *An Essay on Free Will* (1983) de Peter Van Inwagen şi *The Refutation of Determinism* (1968), semnată M.R. Ayers. O altă carte despre liberul arbitru care oferă un studiu comprehensiv pe această ternă este *Freewill and Determinism: A Study of rival conceptions ofman* (1968), a lui R.L. Franklin.

Pe tema existenţei obiectelor abstracte, *Mathematics: The Loss ofCertainty* (1980) a lui Morris Kline conţine o discuţie pe larg din punctul de vedere al unui matematician. Un set util de eseuri e furnizat de *Philosophy of Mathematics: Selected Readings,* editată şi prefaţată de Paul Benacerraf şi Hilary Putnam în 1964. (De văzut mai ales eseurile din secţiunea intitulată *The Existence of Mathematical Objects.)* O lucrare de mică întindere, dar extraordinar de ilustrativă este *Philosophy of Logic* (1971) a lui Hilary Putnam. Una dintre cele mai amănunţite şi mai la zi discuţii aparţinând unui simpatizant al fizicalismului este furnizată de cele două volume semnate D.M. Armstrong şi intitulate *Nominalism and Realism* (1978). Cea mai clară dintre discuţiile contemporane pe tema entităţilor abstracte este *Abstract Particulars* (1990) de Keith Campbell.

Termenul de *angajament ontologic* a fost popularizat, dacă nu chiar inventat de W.V. Quine. Vezi a sa *Ontological Relativity and Other Essays* (1969). Termenul de *ontologie ieftină* a fost adoptat de Stephen Schiffer. Atitudinea ontologică naturală este dezbătută de Aithur Fine în *The Shaky Game* (1986).

Pentru o discuţie pe tema evenimentelor (şi ca un exemplu de *metafizică analitică),* vezi *Acts and Other Events* (1977) a lui Judith Jarvis Thomson. O altă excelentă carte de metafizică a evenimentului, tehnică, dar nu de nepătruns, este *Events and Their Names* (1988) a lui Jonalhan Bennett.

Clasică în ce priveşte „metafizica procesului" este lucrarea lui Alfred North Whitehead *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929)., Deşi această carte este foarte dificilă, ea a inspirat mai multe generaţii de discipoli, în ce priveşte metafizica timpului, pot li recomandate trei cărţi: *The Language of Time* (1968) a lui Richard M. Gale; *Real Time* (1981) a lui D.H. Meilor şi *Asymetries in Time: Problems in ihe Philosophy of Science* (1987). Pe tema metafizicii spaţiului, vezi *The Shape ofSpace* (1976) de Graham Nerlich.

O carte interesantă ce priveşte metafizica dintr-un punct de vedere nou şi avantajos este *Probabilistic Methaphysics* (1984) a lui Patrick Suppes. Şi, în sfârşit, o carte a unui filosof ce pledează în favoarea unui abandon total al preocupărilor metafizice în favoarea unei „culturi postmetafizice" este *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) a lui Richard Rorty.

Probabil că un ultim avertisment pentru studentul începător este, în ordine: aproape toate lucrările contemporane pe subiectele acestui capitol sunt foarte dificile. Totuşi, chiar şi cele mai dificile lucrări vor ceda la efort şi, în orice caz, e util să ai o bibliografie de cercetare pentru referinţe ulterioare.

CAPITOLUL 5

5. FILOSOFIA MINŢII

Filosofia minţii *conţine o colecţie eterogenă de întrebări, probleme şi chestiuni legate de mental (sau psihologic). Problemele de bază cu privire la statutul minţii şi la relaţia mentalului cu fizicul aparţin metafizicii şi au fost dezbătute în Capitolul 4. Aici, revenim la întrebarea dacă este posibilă, măcar în principiu, furnizarea unui punct de vedere fizicalist asupra tuturor fenomenelor mentale (sau psihologice) - adică, dacă mintea este genul de entitate ce poate fi studiată de ştiinţele fizice. în acest capitol vom dobândi noi perspective privind statutul metafizic al minţii îndreptându-ne atenţia către caracteristicile vieţii noastre mentale. Vom începe cu limbajul folosit la descrierea acesteia (pe care filosofii l-au studiat cu atenţie), la care vom adăuga consideraţii asupra rezultatelor psihologice şi ale studiului interdisciplinar legat de inteligenţa artificială. Imaginea noastră despre mental este întregită de teoretizarea psihanalitică, ce consideră, sub îndrumarea psihologiei filosofice, subiecte precum inconştient, act ratat, motivaţie şi raţionalitate.*

O parte a acestui capitol este dedicată intenţionalităţii, pe care mulţi filosofi o consideră esenţa mentalului. Deşi conceptul de intenţionalitate este dificil de elucidat, ideea de bază este aceea că verbele intenţionale (denumite şi vefbe mentale) sunt exact acele verbe capa-

bile să ia ca obiective ceva ce nu există. De exemplu, un copil poate spera - „a spera" este un verb mental tipic - că Moş Crăciun îi va aduce cadouri, chiar dacă Moş Crăciun nu există.

Cum trebuie analizate verbele intenţionale sau mentale este, aşa cum vom descoperi, o problemă controversată. Multe forme de behaviorism leagă verbele mentale de comportamentul deschis, în timp ce variate forme de funcţionalism leagă verbele mentale de funcţiile lor (înţelese în termeni de interacţiune a organismele cu mediile lor de viaţă). Alte încercări de a clarifica viaţa mentală nu sunt behavioriste, nici funcţionaliste, cea mai importantă încercare de acest gen fiind asociată cu filosoful Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

De asemenea, vom lua în consideraţie şi statutul subiectivităţii, al punctului de vedere subiectiv, şi caracterul special al conştientei. Ceea ce presupune şi abordarea conceptului de experienţă. Vom discuta, de asemenea, două concepte cruciale în înţelegerea vieţii noastre „interioare"': intimitate şi acces privilegiat.

Multe dezbateri contemporane din filosofia minţii se axează pe psihologia populară, care ar putea fi cel mai bine descrisă drept ceea ce folosim în mare parte a timpului pentru a explica propriul nostru comportament, ca şi pe al 'celorlalţi. O asemenea explicaţie se dă în termeni de convingeri şi dorinţe. Vom lua în consideraţie întrebările: „ Cât de bună este psihologia populară? ", „ Cât de eficientă este explicaţia convingere/dorinţă?", „Avem vreo alternativă la psihologia populară sau la explicaţiile convingere/dorinţă?". (Psihologiapopulară, pe care o folosim cu toţii, nu trebuie confundată cu psihologia „pop", termen care se referă de obicei la o versiune diluată a psihologiei academice şi/sau psihanalizei).

în sfârşit, ne vom îndrepta atenţia spre perspectivele şi problemele generate de două domenii interrelaţionate ale cercetării contemporane: psihologia cognitivă şi ştiinţa computerelor. Aici, marea întrebare este: sunt minţile umane asemenea computerelor? Pot computerele să gândească? Este de conceput ca un computer să poată fi *construit atât de asemănător nouă încât să poată* fi *o persoană?*

Metafizica şi mentalul

Vederile metafizice de bază ale cuiva, indiferent dacă sunt fizicaliste sau dualiste, îi influenţează cu siguranţă concepţia despre minte.

Fizicaliştii se aşteaptă ca o parte din ce în ce mai mare a vieţii noastre mentale să fie explicată în termenii neurofiziologiei; din contră, dualiştii presupun că, indiferent cât va progresa, ştiinţa nu va furniza o explicaţie completă a mentalului. într-adevăr, a fi dualist înseamnă exact a gândi că acolo există ceva trecut cu vederea care nu este, nici măcar în principiu, susceptibil de a fi abordat teoretic/explicativ/experimental/predicativ, abordare caracteristică ştiinţelor fizice.

Există totuşi două modalităţi în care perspectivele metafizice de bază nu pun toate întrebările legate de mental: nu ţin cont de ceea ce învăţăm din studiul fenomenelor mentale înseşi şi nu recunosc realitatea mentală ca fiind autonomă. (Pe această temă, vezi dezbaterea de mai jos asupra monismului aberant).

Învăţând din fenomenele mentale

Cu toţii ştim o mulţime despre realitatea mentală deoarece avem minţi. Ştim multe despre experienţă, deoarece am avut şi vom avea - pentru tot restul vieţii - experienţe. Cunoaştem despre conştientă deoarece nu numai că suntem conştienţi dar, cel puţin câteodată, suntem conştienţi că suntem conştienţi. într-adevăr, cineva s-ar putea întreba atunci cum pot apărea atunci chestiuni care să ne pună în încurcătură în acest domeniu, cel mai familiar.

într-adevăr, într-un sens, fiecare dintre noi este autoritatea ultimă cu privire la propria-i viaţă interioară. în cele mai multe împrejurări, ar fi o impertinenţă din partea altcuiva să încerce să ne spună ce gândim sau ce simţim. Totuşi, de aici nu rezultă că putem oferi o perspectivă filosofică adecvată asupra mentalului. De exemplu, înţelegem noi cu adevărat de ce, atunci când intenţionăm să ne ridicăm de pe scaun, se produc anumite mişcări corporale? Similar, poate că ne dăm seama că observăm în jurul nostru obiecte de care suntem interesaţi, dar cum funcţionează realmente atenţia selectivă? Nu trebuie să observăm ceva chiar dacă descoperim că nu ne interesează, procedând astfel prin eliminare? Acestea sunt numai câteva dintre întrebările la care familiaritatea - familiaritate „din interior", ca să spunem aşa - nu ne ajută să răspundem.

Puţină reflecţie ne va convinge de faptul că trăsături foarte familiare ale vieţii noastre mentale - de exemplu, a vedea un măr roşu în faţa noastră pe masă - sunt intim legate de anumite procese (neuro-

fiziologice, optice, interpretative) de care, de obicei, nu ne dăm seama. Băgăm de seamă mărul, dar nu şi lentilele ochiului nostru folcalizând lumina reflectată de suprafaţa sa. Dualiştii şi moniştii cad de acord că este mai mult de perceput decât poate percepe persoana despre a cărei experienţă e vorba. Moniştii pretind că dacă tot ceea ce cunoaştem din ştiinţă - faptele despre noi înşine şi cum funcţionăm nu sunt direct experimentate - este luat în calcul, cea mai bună alegere este să credem că suntem întrutotul fizici. Fără surprindere, dualiştii se opun.

Conform dualiştilor (să nu uităm că *dualist* este forma prescurtată pentru *dualist psihofizic),* există trăsături ale vieţii noastre mentale ce nu pot fi fizice. Argumente în favoarea dualismului se vor naşte de-a lungul acestui capitol. Pe moment, să considerăm un raţionament simplu:

> Anumite stări mentale sunt despre;
> Nici o stare fizică nu este despre;
> ———
> Prin urmare, anumite stări mentale nu sunt stări fizice.

(Vă rog să observaţi că „despre" din raţionamentul de mai sus nu este o prepoziţie prost plasată, ci mai degrabă o modalitate simplă de a indica *calitatea de a fi despre* - sau caracterul de a avea un *conţinut,* caracterul *reprezentaţional* - al stărilor mentale). Studenţii vor recunoaşte aici o variantă a raţionamentului cartezian de bază în favoarea dualismului psihofizic (p. 107). Mulţi filosofi găsesc asemenea raţionamente chiar convingătoare, dar nu există un acord universal cu privire la ce anume statuează asemenea argumente (dacă ele statuează ceva). Tot ceea ce urmărim aici este să indicăm faptul că, dacă cineva care începe studiul minţii umane cu un angajament faţă de fizicalism, va trebui să renunţe la acel angajament. O asemenea persoană va fi învăţat ceva cu privire la natura realităţii în general - adică cu privire la cum se poate da un răspuns general întrebării „Ce este?" - din natura mentalului.

Monismul aberant

O altă importantă posibilitate ar trebui luată în consideraţie în acest punct. O persoană care susţine că oamenii sunt organisme bio-

logice foarte complicate - şi mulţi chiar susţin acest punct de vedere, mai mult sau mai puţin în spiritul întrebării „Ce altceva *ar putea* fi?" - nu are nevoie să presupună că legile fizicii, chimiei şi biologiei ne spun ceva semnificativ despre viaţa mentală a omului. Chiar dacă fizicalismul este corect, încă ar mai putea ieşi la iveală că viaţa mentală este autonomă, că subiectivitatea îşi are propriile legi şi că procedăm mai bine prezicând comportamentul pe baza credinţelor şi dorinţelor decât pe baza stărilor cerebrale sau orice altceva ne-ar putea învăţa neurofiziologia.

Câteva comparaţii ne-ar putea fi de ajutor. Cu toţii ştim că vremea este un sistem pur fizic compus dintr-un „material" precum vaporii de apă şi presiunea atmosferică. Există şi o ştiinţă a vremii care se bucură de un succes predictiv modest. Această ştiinţă, meteorologia, nu este acelaşi lucru cu fizica şi chimia puse laolaltă; într-o anumită măsură, este autonomă. Alt exemplu: cu siguranţă că tablourile sunt constituite din chimicale şi nimic altceva, dar motivele pentru care sunt apreciate sau nu constituie un subiect despre care chimia nu are nici un cuvânt de spus. Proprietăţile artistice, sau estetice, ale tablourilor nu pot fi, pur şi simplu, stăpânite de chimie. Aceste comparaţii demonstrează cum consideraţiile despre constituenţii unui lucru nu ne spun nimic despre cum trebuie să vorbim despre proprietăţile lui, şi cu atât mai puţin le explică.

Proprietăţile vieţii mentale umane care ne interesează (şi care sunt, în orice caz, proprietăţi *reale)* au şi ele un anumit tip de autonomie. Oamenii vor ridica de pe jos sume mari de bani nerevendicate. Că ei vor face asta este o generalizare - întâmplător, una foarte sigură - independentă de neurofiziologie. Punctul de vedere după care suntem alcătuiţi exclusiv din părţi fizice, dar cu toate acestea vieţile noastre mentale se eschivează din faţa eforturilor teoretice şi explicative ale ştiinţelor fizice este denumit *monism aberant.* Este monism deoarece acceptă un singur „material"; este aberant deoarece neagă faptul că viaţa mentală umană este explicată de regularităţile legice ale ştiinţelor fizice - regularităţile bazate pe legile naturii stabilite de ştiinţele fizice.

Filosofia minţii şi disciplinele înrudite

înrudite cu filosofia minţii sunt disciplinele cunoscute sub denumirea de filosofia psihologiei şi psihologia filosofică. Din păcate, aces-

te etichete nu sunt folosite uniform şi consistent de toţi autorii. Putem totuşi să definim terminologia pe baza modelelor dominante de utilizare a lor.

Filosofia minţii. Filosofia minţii este analiza tuturor conceptelor bazale legate de realitatea mentală. Este evident atunci că se suprapune unor zone ale metafizicii. Din nou, filosofia minţii este pur filosofică, pur conceptuală, pur analitică. (Unul dintre cele mai importante concepte aparţinând filosofiei minţii - conceptul de intenţionalitate - va fi discutat ceva mai departe în acest capitol).

Filosofia psihologiei. Filosofie a psihologiei este orice discurs reflexiv (la nivel meta) despre ştiinţa psihologiei şi rezultatele ei. După mulţi filosofi contemporani, psihologia - mai ales ramura acesteia cunoscută sub denumirea de psihologie cognitivă, care studiază toate procesele psihologice legate de cunoaştere - are relevanţă directă pentru înţelegerea conceptelor mentale. În loc să rămână în afara psihologiei şi să ia în consideraţie metodele şi rezultatele acesteia, aşa cum numele de „filosofia psihologiei" o cere, aceşti filosofi sunt interesaţi de studiul interdisciplinar, disciplinele fiind înseşi filosofia şi psihologia cognitivă.

Psihologia filosofică. Psihologia filosofică este un termen rezervat de obicei unor subiecte ceva mai specializate, multe dintre ele sugerate de teoria psihanalitică şi practica ei. Deşi aici se ridică probleme fascinante privind domeniul mental, o înţelegere primară a naturii mentalului poate fi dobândită fără a le lua în consideraţie.

Caracteristicile fenomenelor mentale

Viaţa mentală a fiinţei umane este atât de complicată încât, chiar dacă este viaţa *noastră* mentală şi deci pe cât se poate de familiară, este dificil, ca filosofi, să realizăm un ghid clar al mentalului şi să îi izolăm caracteristicile. Această secţiune introduce câteva dintre distincţiile mai importante concepute pentru a caracteriza fenomenele mentale. Va fi luată în consideraţie şi *intenţionalitatea,* pe care mulţi dintre filosofii contemporani o privesc ca fiind esenţa, caracteristica definitorie a fenomenelor mentale.

Ar trebui reţinut că nu există o modalitate mai bună de a descrie fenomenele mentale. Fiecare dintre aceste caracterizări atrage atenţia către o trăsătură sau către o particularitate pe care unii filosofi au găsit-o

importantă, aruncând câte o lumină asupra diverselor aspecte ale unei categorii de fenomene complicate, greu de sistematizat.

Stări mentale ocurente/nonocurente

Fenomenele mentale cu caracter de eveniment şi databile sunt denumite *ocurente.* S-ar putea să reali/c/, dintr-o dată că p, sau să cred că X, sau că încep să resimt durere. Alte fenomene mentale, care nu sunt de tipul unui eveniment sau databile, sunt denumite *nonocurente.* Credinţele constituie cel mai important exemplu. Credinţa mea că 11 + 13 = 24 nu este ceva ce îmi apare în minte, şi nici ceva ce poate fi gândit ca întâmplându-se. (Aş putea, bineînţeles, să devin conştient de credinţa mea când am ocazia să adun 11 cu 13). Nu este nici măcar clar că „a începe să cred că p" sau „a înceta să cred că p" sunt într-adevăr asemănătoare unui eveniment.

Câteodată, întrebările „Când ai început să crezi că p?" şi „Când ai încetat să crezi că p?" nu au răspunsuri corecte. Deşi în mod obişnuit *a resimţi* o dorinţă ar putea fi considerată o stare ocurentă, *a avea* o dorinţă va conta drept o stare nonocurentă.

Dispoziţiile

Unii filosofi ai minţii pun semnul egal între fenomenele mentale nonocurente şi ceea ce este denumit, tehnic, dispoziţii. Multe proprietăţi non-ocurente sunt cu claritate dispoziţionale. *Fragilitatea,* de exemplu, este dispoziţională, deoarece ceva care este fragil este dispus să se spargă în anumite circumstanţe. Similar, *solubilitatea* este dispoziţională, pentru că ceva solubil este dispus (sau, în mare, are tendinţa) să se dizolve în anumite circumstanţe specifice.

Unele verbe mentale par a se încadra în aceeaşi schemă. (Verbele mentale, cum am menţionat mai devreme, sunt verbe care, spre deosebire de verbele de acţiune fizică, sunt direcţionate spre obiecte care ar putea sau nu să existe: *a crede, a dori, a spera* sau *a se teme* sunt verbe mentale tipice). Faptul că doresc ceva ar putea fi aproximat la tendinţa de a căuta acel lucru - a încerca să-1 obţin atunci când pot. Cât de tare încerc sau cât de mult sunt gata să mă sacrific este măsura puterii dorinţei mele Dacă sunt încredinţat că *Albany* este capitala statului New York, am, printre alte dispoziţii, şi pe aceea de a răspunde „Albany" atunci când cineva întreabă care este capitala statului New York.

Stări mentale conştiente/nonconştiente

Fenomenele mentale ocurente - a-şi da seama, a observa, a gândi la, a realiza, a vedea, a simţi şi tot aşa - par a implica starea de conştientă. Ceva mi se întâmplă când devin, într-un fel, conştient de faptul respectiv. Altfel spus, o stare mentală ocurentă a unei persoane X este o stare de care X îşi dă seama. Prin urmare, unii filosofi privesc discuţia ocurent/nonocurent aproape ca pe o modalitate alternativă de a exprima distincţia dintre stările mentale conştiente şi cele inconştiente. (Filosofii folosesc în general termenul nonconştient pentru a acoperi orice parte a vieţii noastre mentale care nu este conştientă. Termenul se vrea neutru între variatele teorii psihanalitice concurente ale subconştientului şi inconştientului). Există, totuşi, grade de conştientă; nu este clar dacă gradele cele mai scăzute de conştientă (cele în care spunem despre cineva că este confuz cu privire la ceva) ar trebui considerate ocurente.

Considerând credinţele şi dorinţele nonocurente, întrebarea care se ridică este cum persoana căreia îi aparţin ajunge să ştie despre ele? Cum ştiu ceea ce cred? Cum ştiu ceea ce doresc? Este posibil să am credinţe şi dorinţe de care să nu am deloc cunoştinţă? Acestea sunt întrebări ce conduc în direcţia unei minţi inconştiente. Conceptul de inconştient este controversat printre filosofii minţii. Unii neagă faptul că am avea un inconştient; alţii neagă şi că ar avea vreun sens acest concept. Apoi există toate controversele legate de analiza corectă a acestui concept mai degrabă misterios. O abordare mai directă - şi una care evită să gândească inconştientul ca pe o localizare sau container - este aceea de a defini pur şi simplu inconştientul în termenii accesului dificil. Credinţele mele aritmetice, deşi nu sunt de obicei conştient de ele, nu sunt inconştiente, deoarece am cu uşurinţă acces la ele ori de câte ori am nevoie; amintirile traumelor din copilărie, pe de altă parte, sunt câteodată inconştiente, deoarece accesul la ele este dificil, sunt greu de conştientizat. Pe baza acestei analize, a fi inconştient este o chestiune de grad.

Verbele de sarcină/verbele de realizare şi procesele mentale

împărţirea verbelor mentale în *verbe de sarcină* şi *verbe de realizare* a fost prima dată sugerată de Gilbert Ryle. „A căuta" este un verb-sarcină tipic: aş putea căuta o carte fără să o găsesc sau aş putea să o caut cu succes. „A găsi" este un verb-realizare tipic. Toate verbele de

realizare conţin în sine condiţiile de succes, ceea ce explică de ce pot spune cu sens „am căutat cartea fără succes", dar nu şi „am găsit cartea fără succes".

Unele dintre exemplele lui Ryle de verbe de realizare sunt *a rosti, a prinde, a rezolva, a găsi, a câştiga, a vindeca, a păcăli, a convinge* şi *a sosi.* Trei alte importante verbe de realizare sunt *a vedea, a descoperi* şi *a şti.* Că aceste verbe sunt verbe de realizare înseamnă nu numai că anumite procese psihologice trebuie să aibă loc când cineva este descris cu ajutorul acestor verbe, dar şi că o cerinţă obiectivă, independentă de psihologie, trebuie să fi fost îndeplinită. Astfel, indiferent de caracterul experienţei mele imediate, nu pot vedea X până ce vederea mea nu începe cu lumina reflectată de suprafaţa lui X. Prin acelaşi raţionament, nu pot descoperi o a zecea planetă, indiferent de ambiţiile mele astronomice, dacă nu *există* o a zecea planetă. în sfârşit, nu pot şti că p, indiferent ce cred, dacă p nu este adevărat.

Intenţionalitatea şi atitudinea intenţională

Spuneam că fenomenele mentale sunt *intenţionale* atâta vreme cât sunt despre ceva - sau se referă la ceva, sau au rolul de reprezentare corectă sau nu, a ceva - independent de ele însele. Altfel spus, o stare mentală este intenţională DACĂ ŞI NUMAI DACĂ (numai în cazul în care) are conţinut reprezentaţional. (De reţinut că termenii *intenţionalitate* şi *intenţional* sunt folosiţi aici ca termeni tehnici ale căror semnificaţii trebuie deosebite de cele ale aceloraşi cuvinte care apar în limbajul obişnuit).

Intenţionalitatea mentalului este îndeaproape înrudită cu abilitatea mentală de a forma *reprezentări* (corecte sau nu) ale lumii. Gândurile şi credinţele, ca şi alte „stări mentale" par, în mod tipic, a fi despre ceva; ele se referă la ceva de dincolo de ele. Această caracteristică a gândurilor, credinţelor şi a altor stări mentale este denumită câteodată *conţinut intenţional* - „intenţional" deoarece nu există nici-o garanţie că ceva în lume corespunde acestui conţinut.

Intenţionalitatea este cu siguranţă o trăsătură centrală a vieţii noastre mentale, dar nu este corect să susţinem că toate fenomenele mentale trebuie să aibă un caracter intenţional. Gâdilatul, mâncărimea, durerea şi senzaţiile corporale similare sau sentimentele trebuie con-

siderate mentale, de vreme ce nu numai că există o persoană conştientă (să-şi dea seama) de ele, dar ele nici nu pot exista fără ca cineva să fie conştient de ele. Nu pot avea o durere de care să nu-mi dau seama, o durere pe care să nu o simt. Dar mâncărimea, durerea şi cele asemenea nu au conţinut reprezentaţional. O durere poate fi provocată de o condiţie corporală, dar nu este *despre* condiţia corporală.

Două criterii ale mentalului

Asemenea consideraţii ne sugerează că am putea introduce cel puţin două criterii ale mentalului. *Primul,* considerăm ceva ca fiind mental numai în cazul în care există numai în conştiinţă. *Al doilea,* considerăm ceva ca fiind mental numai în cazul în care este intenţional. în cea mai mare parte a cazurilor, cele două criterii sunt convergente, dar câteodată sunt şi divergente, ca în cazul durerii (conştientă fără intenţionalitate) sau al credinţei (intenţionalitate fără conştientă). Dacă acesta este punctul corect de vedere în această chestiune, nu ar trebui să spunem că intenţionalitatea este esenţa mentalului; ar trebui să pretindem, cu modestie, că multe fenomene mentale importante sunt intenţionale.

Calitatea de a fi despre

Intenţionalitatea ar putea fi o proprietate atât de fundamentală şi de *sui-generis* (distinctă categorial) încât să reziste analizei ilustrative. Totuşi, este util să legăm *intenţionalul* de alţi termeni care-1 parafrazează (chiar dacă nu-1 definesc). Un asemenea termen-parafrază este prepoziţia *despre.* Orice realitate mentală ce are conţinut intenţional este despre ceva. Credinţa mea că Chimborazo este un vulcan în centrul Ecuadorului este despre un anumit vulcan, Ecuador, Chimborazo sau despre ceea ce denumeşte *Chimborazo.*

Să presupunem acum că *dumneavoastră* credeţi că Chimborazo este un sat de pescari din Sardinia. Se întâmplă să credeţi ceva foarte greşit. Dar despre ce este credinţa dumneavoastră? Este (cel puţin probabil, dacă nu chiar sigur) o credinţă despre ceea ce *Chimborazo* denumeşte. Mai mult, relaţia „a fi despre" - spre deosebire de relaţiile de tipul „a fi la stânga de", „a fi mai înalt decât" sau „a fi cauza a ceva" - nu pretinde existenţa actuală a ambelor *relata. {Relata* este pluralul lui *relatum,* însemnând unul dintre articolele puse în legătură de o relaţie.)

Nimeni nu poate fi mai înalt decât sau la stânga lui Moş Crăciun, de exemplu, pentru că Moş Crăciun nu există. Totuşi, credinţa unui copil că Moş Crăciun îi va aduce daruri este despre Moş Crăciun. Acest lucru este câteodată exprimat aşa: obiectele verbelor intenţionale pot avea o *inexistenţă intenţională.*

Conţinutul propoziţional

Calitatea de a fi despre este, în mare vorbind, echivalentul mental al relaţiei lingvistice de denumire, desemnare, referinţă. Ne îndreptăm acum atenţia către echivalentul mental al aserţiunilor - mai precis, asupra a ceea ce statuează ele. Ceea ce subliniem aici este în mod obişnuit exprimat prin construcţii de tip *că p.* Construcţiile de tip *că p* exprimă un *conţinut propoziţional.* Observaţi că diferite *atitudini propoziţionale* pot avea acelaşi conţinut propoziţional: astfel pot crede, dori, spera sau să mă tem *că Moş Crăciun vine.*

Este o idee bună să explicităm ceva ce este, în orice caz, aproape evident: aşa cum obiectele prepoziţiei *despre* nu au nevoie să existe, tot aşa, variatele „stări de lucruri" către care se îndreaptă atitudinile propoziţionale nu au nevoie să fie obţinute. (A obţine în acest sens înseamnă a fi cazul, a fi întocmai aşa.) Prin urmare, pot crede, dori, spera sau mă pot teme că Moş Crăciun vine, chiar dacă este fals. Cu alte cuvinte, pot avea credinţe false, dorinţe neîndeplinite, speranţe deşarte şi temeri nefondate. Despre gânditorii care accentuează intenţionalitatea se spune că oferă o *teorie reprezentaţională a mentalului.* Ceea ce putem acum înţelege ca însemnând o teorie reprezentaţională a mentalului indiferent de corectitudinea reprezentării.

Sisteme fizice şi sisteme intenţionale

Ceva mai devreme în acest capitol am luat în considerare un raţionament de tip cartezian în favoarea dualismului psihologic bazat pe „calitatea de a fi despre". Acel argument poate fi refăcut în termeni de intenţionalitate:

Minţile sunt sisteme intenţionale;
Corpurile nu pot fi sisteme intenţionale;
Prin urmare, minţile nu pot fi corpuri.

Bineînţeles, acest raţionament poate fi aplicat direct oamenilor: oamenii au minţi, deci ceva non corporal. Deşi acest argument (sau cele sirnilare) a convins mulţi gânditori că dualismul este corect, este departe de a fi evident că trebuie să acceptăm a doua premisă. De ce corpurile nu pot fi sisteme intenţionale? Din nou, este posibil să construim un raţionament anti-cartezian esenţial care bate în direcţie opusă:

> Oamenii sunt sisteme fizice;
> Oamenii sunt sisteme intenţionale;
> ---
> Prin urmare, unele sisteme fizice sunt sisteme intenţionale.

Bineînţeles, în demonstrarea că unele sisteme fizice *sunt* sisteme intenţionale se arată că este *posibil* pentru sistemele fizice să fie sisteme intenţionale. Dar nu toată lumea acceptă argumentul anti-cartezian. Cum ar trebui evaluate comparativ cele două argumente? Cei care cred că este mai evident că trupurile nu pot ii sisteme intenţionale decât că oamenii sunt sisteme fizice vor accepta argumentul cartezian; cei care cred că este mai evident că oamenii sunt sisteme fizice decât că trupurile nu pot fi sisteme intenţionale vor admite argumentul anti-cartezian. Aici, ca oriunde în filosofie, pot exista angajamente fundamentale (la cartezianism sau la anti-cartezianism) care rezistă la schimbare. Lăsaţi-ne totuşi să considerăm o încercare de a motiva schimbarea în angajamentul fundamental.

Hărţile

Să luăm în consideraţie hărţile. O hartă a Londrei este cu siguranţă un obiect fizic. Pare, de asemenea, să aibă şi conţinut intenţional, de vreme ce este despre oraşul Londra. în sfârşit, ea reprezintă (corect sau nu, după caz) Londra. Nu indică aceasta că unele obiecte fizice sunt intenţionale? Ei bine, nu mulţi oameni ar trage această concluzie, într-adevăr, cazul hărţii ar putea fi utilizat drept argument pentru dualism. Un dualist ar putea spune că harta, prin sine, este doar un obiect fizic. Ceea ce o transformă într-o reprezentare a Londrei este faptul că o persoană, o *minte anume,* o relaţionează cu Londra - adică, o citeşte sau o foloseşte într-un anumit fel. Exemplul hărţii este, prin urmare, neconvingător.

Atitudinea intenţională

„Atitudinea intenţională" este o expresie folosită de Daniel Dennett (n. 1942). Utilizarea sa poate fi explicată după cum urmează: să presupunem că observăm comportamentul unui om, al unui computer sau al unui marţian. Dacă *cea mai bună explicaţie* a comportamentului lui, ei sau al său presupune să îi atribuim credinţe şi dorinţe, atunci ar trebui să adoptăm atitudinea intenţională. Atitudinea intenţională (relativ la orice sistem) este, pur şi simplu, acea atitudine cu care creditām sistemele ca având credinţe şi dorinţe. Câteodată avem cele mai bune motive pentru a atribui unui anumit sistem cu credinţe şi dorinţe. Mai mult decât atât, orice asemenea sistem (de vreme ce intenţionalitatea implică realitatea mentală) ar trebui considerat o „minte".

Problema dacă ar trebui să adoptăm atitudinea intenţională cu privire la un sistem dat nu are nimic de-a face cu constituenţii acestuia; de aceea, metafizica obsedată de materialul fundamental este mai degrabă fără legătură cu subiectul. Alegând dacă sau nu trebuie adoptată atitudinea intenţională, singura întrebare este dacă cea mai bună dintre teoriile noastre explicative presupune atribuirea de credinţe şi dorinţe. Termenul relativ abstract de *sistem* este folosit aici în încercarea de a păstra neutralitatea cu privire la întrebarea privind constituentul de bază. Sistemele intenţionale alcătuite din ţesut viu, precum noi înşine, sunt organisme; celelalte sisteme intenţionale - computere existente sau viitoare - sunt maşini. Dacă extraterestrii vor apărea pe scenă şi vor încerca să comunice cu noi, îi vom considera (sau cel puţin ar trebui) sisteme intenţionale sau minţi, indiferent din ce s-ar dovedi că sunt constituiţi. (De observat că s-a presupus aici că relaţia de comunicare este destul de complexă pentru a ne permite să-i învestim pe extraterestri cu gânduri şi sentimente. Există grade de comunicare - de exemplu, între mine şi câinele meu - care corespunde gradelor de dezvoltare ale mentalului.

Cum analizăm verbele mentale

Filosofii contemporani ai minţii au făcut mari eforturi pentru a furniza analize ale verbelor mentale. Această analiză nu este superfluă. Deşi cu toţii avem credinţe şi dorinţe, asta nu înseamnă că este uşor să

precizăm că înseamnă a crede sau a dori. în această secţiune vom lua în consideraţie abordările verbelor mentale oferite de filosofii contemporani.

Behaviorism

Behaviorismul este punctul de vedere după care, pentru orice verb mental, este posibil să construim o analiză în forma următoare:

X verbe mentale* DACĂ SI NUMAI DACĂ ________,

unde spaţiul liber este umplut cu o descriere a unui comportament *deschis,* public observabil. Un exemplu ar putea fi: X crede că va ploua în curând dacă X iese, poartă o haină de ploaie şi a luat o umbrelă. Mulţi dintre filosofii contemporani privesc această formă extremă de behavionism ca pe un proiect intelectual falimentar.

Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că a studia comportamentul nu aruncă nici o lumină asupra vieţii mentale. într-adevăr, cineva ar putea respinge behaviorismul ca punct de vedere ce ne poate lămuri asupra naturii vieţii mentale, în timp ce recomandă *behaviorismul metodologic* pentru psihologia ştiinţifică. (Behaviorismul metodologic este punctul de vedere după care numai comportamentul deschis ar trebui luat în seamă în dezvoltarea ştiinţei psihologiei.) în ştiinţa psihologiei, alternativa la încrederea exclusivă în comportamentul public este admiterea *introspecţiei* sau a *raporturilor introspective. Introspecţia* este definită câteodată drept autoobservaţie mentală - un fel de a privi în interior care permite unei persoane să „vadă" ceea ce nimeni nu poate vedea. Totuşi, problema introspecţiei ca bază a ştiinţei este tocmai caracterul ei privat. în mod obişnuit, ceea ce vede o persoană pot vedea şi altele. Ceea ce permite dubla verificare şi ne permite o bază „intersubiectivă" pentru munca ştiinţifică. Prin definiţie, acest lucru nu este posibil prin introspecţie.

Behaviorismul logic

Spre deosebire de formele extreme de behaviorism, care au mers până la a nega faptul că oamenii sunt conştienţi, behaviorismul logic

ex. Crede, doreşte, speră, se teme că p

este o perspectivă cu privire la semnificaţia verbelor mentale. Durerea poate fi o experienţă internă şi subiectivă, dar o dată ce o persoană învaţă să folosească cuvântul *durere,* va ajunge să asocieze cuvântul unor criterii publice. Multe dintre apelurile la behaviorismul logic vin de la ideea că învăţăm să folosim cuvintele unui limbaj public învăţând să urmăm reguli şi să aplicăm criterii într-un mod deschis criticii membrilor comunităţii noastre lingvistice. Limbajul este în mod esenţial public sau social. Aşa-numitul limbaj privat este logic imposibil, ca şi definiţia privat-ostensivă.

Definiţia privat-ostensivă

Ostensie înseamnă acţiunea de a arăta, aşadar *ostensiv* înseamnă „pe baza unei indicaţii". Câteodată oamenii simt că ar putea oferi înţeles unui cuvânt precum *durere* spunând ceva de genul: „înţeleg prin *durere* ceea ce simt acum". Definiţia nu funcţionează, din nouă motive. *Primul,* ceilalţi oameni nu vor şti ce vrei să spui, de vreme ce nu pot vedea sau simţi (sau altfel experimenta) ceea ce încerci să numeşti. *în al doilea rând,* abordarea printr-o definiţie privat-ostensivă nu explică de unde ştim că ceea ce simţim acum este ceea ce alţi oameni numesc durere. Putem defini ostensiv cuvântul *roşu* arătând spre o plăcuţă de culoare roşie, dar aceasta este o definiţie public-ostensivă. (întâmplător, aceasta arată că *roşu* trebuie să numească o culoare din lume - adică, o culoare pe care o au obiectele - şi nu o caracteristică a experienţei private sau interne).

Funcţionalismul

Termenul de *funcţionalism* este folosit în filosofie în mai multe modalităţi distincte, deşi nu complet separate. în filosofia minţii, funcţionalismul este punctul de vedere după care stările mentale trebuie identificate după funcţiile lor cauzale care, împreună cu alte stări mentale, se finalizează în comportament. Spre deosebire de behaviorism, care încearcă să identifice o stare mentală dată cu modele de- comportament, funcţionalismul consideră stările mentale drept *cauze* ale comportamentului.

Abordările funcţionaliste ale vieţii mentale s-au axat în principal pe credinţe şi dorinţe. O credinţă anume poate fi o stare cerebrală, dar

ceea ce o face să fie credinţa care este este funcţia ei particulară în controlul acţiunilor persoanei căreia îi aparţine. **Pentru** simţul comun este evident faptul (subliniat de funcţionalişti) că încredinţările noastre ne ghidează atunci când ne comportăm într-un fel sau acţionăm, dar ceea ce ne face să acţionăm sunt credinţele noastre *plus* dorinţele pe care le avem. Astfel, crezând că se apropie ploaia, iau umbrela pentru că vreau să rămân uscat. Credinţele mele luate ca un întreg îmi furnizează un ghid după care mă conduc. (Cu cât procentul de credinţe *adevărate* pe care le deţin creşte, cu atât ghidul meu este mai bun). Pe de altă parte, dorinţele mele determină unde vreau să ajung. Trebuie adăugat că dorinţele nu sunt independente de credinţe: o persoană doreşte ceea ce crede că este bine, că merită sau că este dezirabil. Nici chiar Satan nu ar putea dori răul fără să spună: „Răul fie Binele meu!".

Funcţionalism şi dispoziţii

Abordările funcţionale ale verbelor mentale sunt de asemenea dispoziţionale. Credinţa mea că se apropie ploaia sau că plouă mă face să iau o umbrelă. Bineînţeles, nu voi lua umbrela dacă nu ies. Atunci, faptul că ies este una dintre circumstanţele care atrag dispoziţia. De asemenea, dispoziţia de a face cutare lucru (cum ar fi să iau o umbrelă când ies) ar putea fi anulată de o altă dispoziţie legată de o altă credinţă - probabil, credinţa că arăt ridicol purtând o umbrelă. Ce voi face depinde de cât de puternică este dorinţa mea de a rămâne uscat comparativ cu aceea de a nu fi ridicol.

Funcţionalismul şi atitudinea intenţională

Trebuie observat şi că punctul de vedere al atitudinii intenţionale este o formă de funcţionalism. în explicarea acţiunilor pe baza credinţelor şi dorinţelor luăm în consideraţie cum funcţionează acestea ca un tot unitar în producerea acţiunilor. Din nou, explicaţiile pe baza atitudinii intenţionale fac abstracţie de întrebările cu privire la alcătuirea sistemului intenţional. Tot aşa (şi având drept motivaţie aceleaşi consideraţii tehnico-explicative), funcţionalismul este indiferent la modul în care se realizează funcţiile. Un organism alcătuit din celule, un computer alcătuit din cipuri, un marţian alcătuit din cine ştie ce se pot afla cu toţii în aceeaşi stare funcţională. De exemplu, un jucător de şah şi un computer care joacă şah pot fi, cu exactitate, în aceeaşi stare funcţională - adică, gata să facă aceeaşi mutare pentru a îndeplini acelaşi scop

strategic în parametrii jocului de şah - chiar dacă descrierile fizice ale celor doi competitori sunt total diferite.

Abordările wittgensteiniene

Perspectiva lui Wittgenstein asupra mentalului, deşi are afinităţi certe cu behaviorismul, behaviorismul logic şi funcţionalismul, nu poate fi identificată cu nici una dintre aceste poziţii. în primul rând, Wittgenstein nu oferă o teorie proprie asupra naturii mentalului. Scopul său a fost criticarea a ceea ce ci numea/c//.sr *imagini* asupra vieţii noastre mentale care i-au captivat pe gânditorii dinaintea lui. Multe dintre acestea se nasc din cauza unor greşeli fundamentale în legătură cu modalitatea de funcţionare a limbajului pe care oamenii, filosofi sau nu, sunt înclinaţi să le facă.

Probabil cea mai obişnuită dintre aceste greşeli - şi cea pe care Wittgenstein o consideră ca fiind cauza principală a unei erori în filosofia minţii - este tendinţa de a gândi că orice substantiv denumeşte ceva. Cuvinte precum *înţeles* şi *înţelegere,* pentru că nu denumesc procese externe sau fizice, sunt luate ca denumiri ale unor procese mentale interne. Ceea ce ne determină sa presupunem că întotdeauna există un proces secret intern de gândire desfăşurându-se palalel cu vorbirea. Wittgenstein ne cere să luăm în serios posibilitatea ca, cel puţin uneori, cuvinte precum *înţeles* şi *înţelegere* nu denumesc nimic.

De observat că nu rezultă de aici că aceste cuvinte sunt fără semnificaţie, sau că ar trebui eliminate din vocabularul nostru. Un exemplu ne va ajuta să clarificăm acest lucru. Are perfect sens să spui „Am făcut-o de dragul lui X", dar ar părea o nebunie să cauţi un „drag" sau să întrebi din ce este alcătuit „dragul lui X". înţelegem expresia „de dragul lui X", dar nu ca localizând ceva de tipul unui lucru, unei entităţi, ci prin considerarea prelungirilor vieţii lui X în relaţie cu bunăstarea şi fericirea sa. Similar, Wittgenstein a sugerat că, în loc de a căuta în interior, ar trebui probabil să privim către toate circumstanţele utilizării limbajului atunci când decidem dacă ceva este spus *şi semnificat,* sau auzit şi *înţeles.* Nu companionul interior, ci mai degrabă contextul mai larg în care-şi găseşte locul face ca un enunţ dat să aibă semnificaţie.

în sfârşit, Wittgestein a denunţat „cerinţa de unitate" şi „cerinţa de generalitate" care ne determină să presupunem că *semnificaţia,*

înţelegerea şi termenii psihologici similari exprimă aceleaşi esenţe simple şi uniforme de fiecare dată când sunt folosiţi.

Subiectivitatea

în completarea încercărilor lor de a furniza o perspectivă asupra vieţii mentale în termeni fizicalişti, a eforturilor de a înţelege intenţionalitatea şi a analizelor tehnice ale verbelor mentale, mulţi filosofi contemporani ai mentalului au arătat un interes renăscut pentru viaţa interioară ca trăită din interior - pentru experienţă, adică, pentru subiectivitate.

Subiectivitate şi obiectivitate

Când spun „Plouă", deşi s-ar putea să mă sprijin pe propria mea experienţă despre lume şi folosesc cu siguranţă un fragment de limbaj (ce trebuie considerat o invenţie umană colectivă), ceea ce spun este cu siguranţă adevărat - adevărat independent de mine, de experienţa mea, de mintea mea, de abilităţile mele de exprimare pe bază de limbaj Se presupune că a existat o vreme, cu mult înaintea apariţiei primelor fiinţe umane, când a plouat. Cu toate că nimeni nu se afla acolo să experimenteze vremea sau să spună ceva despre ea, nu este mai puţin adevărat că ploua în acele vremuri primordiale.

Despre un adevăr precum cel exprimat în enunţul „Plouă", care este în totalitate independent de minte şi de experienţă, se spune că este un *adevăr obiectiv.* întrebarea care se naşte firesc, mai ales pentru cei angajaţi faţă de perspectiva ştiinţifică asupra lumii, este dacă întreaga realitate poate fi descrisă folosind exclusiv adevăruri obiective. Mulţi filosofi contemporani se îndoiesc de asta, printre care şl. unii care se consideră fizicalişti.

Să luăm în consideraţie culorile. Ştim că acestea au legătură cu absorbţia selectivă şi reflectarea undelor de lumină de diferite frecvenţe. Ştim, de asemenea, că a vedea culorile presupune o neorofiziologie complicată. în plus, ele par a fi, de asemenea, *experienţa noastră despre culori.* Să excludem din nou oamenii imaginându-ne cum a fost lumea preumană. Putem presupune fără probleme că existau totuşi unde de lumină reflectându-se pretutindeni; până la urmă, ele nu depind

de noi. Dar la fel de sigur este că nu exista ceva de genul „experienţă personală a culorilor"; aceasta depinde, evident, de noi. Din aceste consideraţii se naşte conceptul de persoană ca centru al experienţei, al conştientizării şi ce depinde de persoane ca centre ale experienţei sau de conştientizare este denumit *subiectiv.* (Câteodată *subiectiv* înseamnă iluzoriu, ireal sau înşelător, dacă nu chiar tendenţios, dar nici unul din aceste înţelesuri nu este relevant aici.)

Obiectivitatea subiectivului

Numind *fapte* adevărurile obiective, permiteţi-ne să considerăm fapte despre X. X are păr şaten, cântăreşte 60 kg, locuieşte pe Elm Street. X s-a născut în Hannibal, Missouri. Toate acestea sunt clar adevăruri independente de minte, sau fapte, ca să folosim aici ultimul termen. Acum, să considerăm alte fapte despre X. X a avut o dată o experienţă înspăimântătoare atunci când s-a răsturnat cu barca pe Mississippi. X îşi visează deseori fratele mort. X observă, chiar în acest moment, o umbră de albastru - X crede că ar putea fi numit *azuriu* - într-o pictură renascentistă timpurie pe care o priveşte.

E clar că aceste lucruri depind de faptul că X are o minte. O undiţă aflată în barca cu ghinion ar fi putut şi ea să cadă în Mississippi şi să se ude alături de X, dar nu a avut - sigur că nu ar fi putut - o „experienţă înspăimântătoare". Cu toate acestea, este un adevăr obiectiv despre X că a avut şi are asemenea experienţe. Ceea ce le face adevăruri obiective, sau fapte, este independenţa lor faţă de mental sau de mintea oricărui observator sau a unei terţe părţi. Şi, bineînţeles, devin adevăruri şi independent de mintea lui X. X ar putea uita eventual experienţa răsturnării cu barca şi ar putea ajunge să nege cu sinceritate că a păţit vreodată aşa ceva. Cu toate acestea este adevărat şi în întregime independent de mental că X a avut o dată o asemenea experienţă.

Ar părea să rezulte din toate acestea că orice listă absolut completă şi obiectiv corectă cu ceea ce se află în univers ar include, pe lângă lucruri de genul galaxiilor şi electronilor, organismelor animale şi ţesutului nervos, şi variatele experienţe (inclusiv experienţele din vise) ale lui X. Toate acestea par evidente şi demne de menţionat; totuşi, unii fizicalişti le-au negat.

Experienţe veridice/nonveridice

Luând în consideraţie statutul ontologic al experienţelor, trebuie să evităm cu precauţie o greşeală comisă uneori. Oamenii spun câteodată că visele nu sunt reale, dar acest lucru nu este corect: visele lui X despre fratele său, de exemplu, sunt reale. Mai mult decât atât, ele sunt părţi ale biografiei sale complete. *Despre* ceea ce sunt visele este, bineînţeles, nereal. X ar putea visa că stă la masă şi serveşte cina împreună cu fratele său, dar el nu face asta în realitate.

Am putea poate clasifica situaţia adoptând următorii termeni tehnici. Experienţele se împart în experienţe *veridice* şi experienţe *non-veridice.* O experienţă este veridică DACĂ ŞI NUMAI DACĂ este despre ceea ce se întâmplă persoanei căreia îi aparţine experienţa. O experienţă este nonveridică DACĂ ŞI NUMAI DACĂ este despre ceea ce pu se întâmplă persoanei căreia îi aparţine. Experienţele sunt reale indiferent dacă sunt veridice sau non veridice. Experienţa vizuală a unui şoarece, care începe în mod obişnuit cu lumina reflectată de suprafaţa acestuia, este veridică. Pe de altă parte, o persoană - poate sub influenţa unui drog halucinogen - ar putea avea o experienţă *calitativ identică* (identică din interior) a şoarecelui, provocată, în care nici un şoarece să nu fie implicat. O asemenea experienţă este nonveridică.

O greşeală opusă aceleia de a spune că visele nu sunt reale este aceea de a spune: „Este real într-un vis". Visele sunt reale, dar lucrurile din vise, nu. O modalitate de a diagnostica greşeala este de a observa că expresia „într-un vis" este *pseudolocativă* - adică o expresie ce pare a specifica localizarea în care ceva se petrece sau are loc, dar în realitate nu o face. Să deosebim expresiile pseudolocative precum „într-un vis", „în mitologia greacă", şi „în *David Copperfield"* de cele real locative, precum „în apartamentul meu", „în New Jersey" şi „în Chicago".

Diferenţa dintre expresiile real locative şi cele pseudolocative ar putea fi accentuată considerând următoarea pereche de raţionamente:

Am sărutat-o în New Jersey;
Prin urmare, am sărutat-o.

Am sărutat-o într-un vis;
Prin urmare, am sărutat-o.

Este evident că primul este valid, în timp ce al doilea nu. Dacă încă nu sunteţi convinşi, întrebaţi-vă unde aţi prefera să găsiţi un sac cu bani, în New Jersey sau într-un vis?

Intimitate şi acces privilegiat

Sunt experienţele private? Sigur că, într-un sens, experienţele pot fi publice. Experienţa lui X de a se fi răsturnat cu barca ar fi putut avea mulţi martori (şi ar fi putut fi, din această perspectivă, la fel de stânjenitoare pe cât de terifiantă). Dar la ce sunt realmente martorii martori? Strict vorbind, tot ceea ce ei au văzut este pe X răsturnându-se cu barca. Ei nu au *văzut* experienţa lui X. Ar fi putut vedea că X a fost înspăimântat, dar nu au văzut experimentarea fricii de către X. Pentru că experienţa actuală a lui X - cum a fost situaţia pentru X, din interior - a fost ascunsă spectatorilor, a existat posibilitatea (indiferent dacă X a profitat sau nu de ea) ca X să pretindă că nu a fost înspăimântat. Avem capacitatea să ne ascundem sentimentele şi să ne permitem să nu fim sinceri.

Deşi unii filosofi ai mentalului neagă faptul că gândurile, experienţele şi alte fenomene mentale sunt private, descrierea cazului X vine în sprijinul ideii că experienţele sunt private. Şi tot aşa şi gândurile: aţi putea fi în stare să ghiciţi la ce mă gândesc, da eu vă pot induce în eroare. Nu aveţi acces direct la gândurile mele. Descrierea cazului X poate veni în sprijinul ideii că X are *acces privilegiat* (cel puţin câteodată) la viaţa sa interioară. X poate şti - deşi asta nu înseamnă că X întotdeauna *chiar* ştie - cât de înspăimântat a fost. Ştiu ceea ce gândesc, când îţi privesc pălăria cea nouă, într-un mod pe care sper să nu-1 realizezi. Chiar dacă teama, în cazul bărcii, şi puternica dezaprobare, în cazul pălăriei, se pot autotrăda prin semne observabile de către alţii, majoritatea gândurilor şi sentimentelor, în aproape orice circumstanţă, nu pot fi ghicite pe baza semnelor exterioare.

Tipul de intimitate aflat în discuţie nu trebuie confundat cu posibilitatea unui *limbaj privat*. Adevărat, dumneavoastră nu-mi puteţi vedea experienţele sau să le experimentaţi în altă modalitate în felul direct şi „la prima mână" în care o fac eu. Totuşi, nu am altă posibilitate să vorbesc despre experienţele mele, chiar şi mie însumi, fără a folosi descrieri ce aparţin unui limbaj împărtăşit public.

Tipul de acces privilegiat aflat în discuţie nu ar trebui confundat cu *accesul incorigibil.* Se susţine câteodată că o persoană nu poate greşi cu privire la viaţa sa interioară. Totuşi, deşi ea o cunoaşte intim, sunt totuşi posibile greşeli de mai multe tipuri. Acest lucru este evident adevărat despre credinţe şi dorinţe şi este adevărat şi despre stările de conştientă sau atenţie. X se simte înspăimântat, dar s-ar putea să nu-şi fi dat seama cât de înspăimântat a fost până nu a ajuns în siguranţă pe ţărm.

Psihologia populară

Mai devreme, în consideraţiile noastre asupra ştiinţelor sociale, am atins problema *psihologiei populare.* Vă veţi reaminti observaţia noastră că fiecare fiinţă umană, la o vârstă surprinzător de fragedă, învaţă să explice şi să prevadă comportamentul altor oameni. Nu numai că suntem în stare să explicăm ceea ce sunt gata să facă oamenii (destul de des, deşi nu întotdeauna), dar putem să facem (des, deşi nu întotdeauna) presupuneri foarte bune, calificate, cu privire la ceea ce *intenţionează* să facă aceştia. Această teorie brută - şi în marea ei parte tacită şi neformulată - pe baza căreia explicăm şi precizăm este ceea ce azi numim în genere psihologie populară.

Deşi psihologia populară este probabil foarte complicată, se bazează pe câteva idei simple. Una este aceea că oamenii au credinţe. Alta este că ei au dorinţe. încă una - şi probabil cea mai importantă dintre toate - este presupunerea că oamenii sunt raţionali. Acum, *raţionalul* poate însemna multe lucruri. Totuşi, ceea ce semnifică aici poate fi specificat în cele ce urmează: a spune că X este raţional înseamnă că, dacă X doreşte O şi crede că a face A este cea mai potrivită modalitate de a obţine O, X face A. (Bineînţeles, în realitate lucrurile sunt mult mai complicate: X va avea mai multe dorinţe de diverse intensităţi, precum şi diferite oportunităţi şi diferite costuri asociate fiecăreia). Acest tip de raţionalitate este ceea ce uneori este numit *raţionalitate de scop.* De observat că ea nu spune nimic cu privire la raţionalitatea credinţelor lui X sau despre valoarea dorinţelor lui.

Două probleme cu privire la formularea definiţiei raţionalităţii de scop sunt cel mai dezbătute în literatura cu privire la raţionalitate. *Prima:* este realmente adevărat că oamenii sunt raţionali în acest sens? Psihologia populară nu are nevoie să pretindă că absolut toţi oamenii

sunt raţionali în acest sens, numai ča majoritatea chiar sunt în acest fel raţionali. Noi înşine, cunoscători ai psihologiei populare, ne dăm seama care sunt cei consistent iraţionali. Ei fac excepţie de la regula generală, *în al doilea rând,* este aceasta o formulare adecvată a raţionalităţii pentru marea majoritate a celor raţionali? Gânditorii calificaţi nu sunt de acord. O problemă minoră este aceea că oamenii au o mulţime de dorinţe care ar putea intra în conflict: să fac A m-ar putea conduce într-adevăr să obţin O, dar s-ar putea, de asemenea, să mă implice în ceva ce doresc să evit. Mult mai dificilă este întrebarea dacă angajamentul moral al unei persoane ar trebui considerat doar o altă dorinţă.

Mai există o problemă ce se naşte în legătură cu răbdarea: pe de o parte, tendinţa umană de a tatona şi amâna, iar pe de alta, abilitatea umană de a aştepta ocazii mai bune. Dat fiind faptul că cercetarea asupra psihologiei populare şi cea privind teoria raţionalităţii sunt în curs de desfăşurare, este probabil prematur să încercăm o evaluare definitivă a acestor teme. Nu trebuie să uităm că, totuşi, psihologia populară nu are concurent în atingerea scopurilor explicative şi predictive ale vieţii de zi cu zi.

Psihologia cognitivă şi ştiinţa computerelor

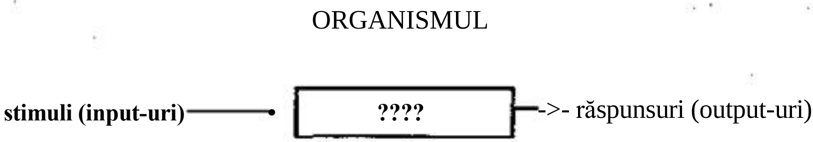
Ca ramură a filosofiei, filosofia minţii trebuie să fie pur conceptuală sau analitică. într-adevăr, este adevărat că mare parte din ceea ce fac filosofii mentalului poate fi considerat analiză conceptuală. Cu toate acestea, conceptele care interesează în prezent pe filosofii aplecaţi asupra minţii îşi au deseori originea în munca filosofilor cogniţiei sau în cea a informaticienilor. Până la urmă, nu există nici un motiv pentru care filosofii să-şi limiteze atenţia lor la conceptele simţului comun sau la cele aparţinând tradiţiei filosofice.

Psihologia cognitivă

Psihologia cognitivă este studiul organismelor umane ca sisteme de procesare a informaţiilor. (Ar mai putea fi definită şi drept studiul omului ca sistem intenţional şi reprezentaţional). Până de curând, marea parte a psihologiei a fost behavioristă şi cercetarea psihologică se baza pe un model relativ simplu de *mentaţie* (funcţionarea minţii):

modelul stimul/răspuns. Psihologia cognitivă s-a născut din încercarea de a remedia multiple deficienţe ale psihologiei stimul/răspuns.

Putem înţelege mai bine natura atât a perspectivei behavioriste, cât şi pe a celei cognitive asupra psihologiei umane considerând următoarea diagramă:



Psihologia behavioristă, sau cea stimul/răspuns, tinde să presupună că întotdeauna există o relaţie simplă între input-uri şi output-uri. Răspunsurile organismului la variaţi stimuli - cel al clipitului, de exemplu - sunt presupuse a fi „bine sudate" în sistemul nervos al organismului în cauză şi neinfluenţat de gândire sau experienţă. Totuşi, majoritatea reacţiilor umane nu sunt aşa. Prin urmare, psihologia cognitivă a subliniat necesitatea înlocuirii semnelor de întrebare din diagrama de mai sus cu un *model al minţii.* Pentru a avea valoare, un asemenea model trebuie să explice adecvat foarte complicata relaţie dintre input-uri şi output-uri şi, în particular, cunoaşterea detaliată a mediului pe care output-urile îl reflectă.

Modele ale minţii

În prezent, psihologii cogniţiei construiesc un model al minţii abstract şi parţial speculativ. Ei gândesc mai degrabă în termenii funcţiilor reprezentaţionale şi compulsive ale minţii (adică ceea ce mintea trebuie să facă) decât în termenii realizărilor neurofiziologice curente ale funcţiilor mentale. Mai mult, ei admit că orice model, dat fiind nivelul cunoaşterii actuale, încorporează şi simple presupuneri - cea mai bună modalitate de a înţelege lucrurile în prezent.

Penetrabilitate cognitivă/impenetrabilitate cognitivă

Anumite relaţii input-output, precum reflexul clipirii, nu presupun credinţă, conţinut cognitiv, informaţie sau reprezentare corectă/incorectă a realităţii. Aceste funcţii, deseori importante pentru supravieţuirea oamenilor şi a anumitor animale, sunt catalogate drept *impenetrabile din punct de vedere cognitiv.* Prin contrast, acele relaţii input-

output care depind de reprezentările realităţii şi/sau de manipularea informaţiei sunt catalogate drept *penetrabile cognitiv.* Prin urmare, orice model al minţii trebuie să lase loc ambelor tipuri de funcţii: penetrabile şi impenetrabile.

Minţi şi creiere

Psihologia cognitivă încearcă să construiască un model al minţii care să explice abilităţile intelectuale umane. Este un model pur abstract, funcţional - ca model psihologic, nu încearcă să spună ce fel de sistem fizic este necesar pentru a realiza funcţiile postulate. De fapt, toţi (sau aproape toţi) psihologii cogniţiei cred că funcţiile pe care le descriu în termeni abstracţi sunt realizate de creier. Prin urmare, este acceptat în mod general că orice model psihologic al minţii trebuie să fie compatibil cu tot ceea ce ştim despre modalitatea de funcţionare curentă a creierului - acest fragment de hardware alcătuit din ţesut fin biologic.

Ştiinţa computerelor

Multe speşulaţii asupra vieţii mentale umane au fost inspirate de dezvoltarea unor computere tot mai sofisticate. Bineînţeles, computerele sunt foarte diferite de fiinţele umane în ce priveşte materialul care le constituie: celulele creierului nostru nu sunt nici pe departe asemeni cipurilor din computere. Totuşi, de când psihologia cognitivă caracterizează procesele mentale în termeni funcţionali, nu există nici un motiv pentru care măcar o parte din procesul uman de gândire să nu poată fi acelaşi cu cel al unui computer - de exemplu, având acelaşi conţinut informaţional. Asta nu înseamnă că ordinatoarele gândesc sau că oamenii gândesc ca ordinatoarele. înseamnă pur şi simplu că nu putem omite similarităţile funcţionale pe fondul diferenţelor esenţiale dintre materialele constituente.

Gândirea calculatorie

Indiferent cum va sfârşi ideea conform căreia computerele pot gândi, este o strategie de cercetare utilă în psihologia cognitivă să presupună că procesele mentale umane au caracter calculatoriu. Vorbim deseori de „iluminări" şi „revelaţii" şi suntem înclinaţi să gândim despre

geniile din toate domeniile în termeni de „creativitate" şi „imaginaţie". Şi acest lucru este întrutotul corect. Totuşi, psihologii care studiază viaţa noastră mentală au ca sarcină să explice cum sunt posibile asemenea iluminări, revelaţii, creativitatea şi imaginaţia. O ştiinţă a minţii care se doreşte completă din punct de vedere explicativ nu poate tolera mistere ultime.

O strategie evidentă ar fi descompunerea marilor „sărituri" sau a altor fapte mentale spectaculoase într-o mulţime de paşi mici. Realizările mentale de înalt nivel s-ar putea naşte atunci când mai multe subsisteme sau module mentale funcţionează împreună. Această tentativă de a explica funcţiile mentale de ordin superior este denumită câteodată *teza modularităţii.* Date fiind anumite input-uri, fiecare modul mental calculează un output urmând o simplă regulă mecanică sau algoritm.

Inteligenţa artificială

Pot de fapt inginerii şi cei iniţiaţi în ştiinţa computerelor să construiască o maşinărie care gândeşte? Este inteligenţa artificială (deseori abreviată I.A.) o posibilitate reală? Considerând aceste întrebări, ar trebui evitate două extreme. Entuziaştii I.A. exagerează de multe ori progresul realizat în domeniul *simulării* funcţionării mentale umane cu ajutorul ordinatoarelor. Acestea se află la mare distanţă de a deveni un concurent al omului - chiar dacă sunt foarte bune jucătoare de şah. Pe de altă parte, am da dovadă de naivitate dacă am exclude posibilitatea ca acestea să poată gândi. Şi, în sfârşit, I.A. se află încă într-un stadiu primar: a prezice viitorul ştiinţei şi al ingineriei, aici sau oriunde în altă parte, este ceva pentru care filosofii nu sunt mai bine înarmaţi decât oricine altcineva.

Psihologia filosofică

Deşi zonele „fierbinţi" ale filosofiei minţii (unde „fierbinte" se defineşte în legătură cu fondurile destinate cercetării, prestigiul cercetărilor şi consensul general asupra setului de probleme considerate de maximă importanţă) se inspiră din psihologia cognitivă, ştiinţa computerelor şi LA., există chestiuni perene printre temele tratate care-şi extrag problemele din viaţa de zi cu zi, literatură şi psihanaliză. *Psihologia filosofică* a încercat să clarifice concepte precum emoţie, dorinţă,

libido, act ratat şi motiv. Iese la iveală că asemenea concepte familiare pe care le considerăm clare din punct de vedere analitic ne pun de fapt în încurcătură şi câteodată sunt inconsistente - şi acestea sunt puncte în care psihologia cognitivă, informatica şi LA. nu sunt de ajutor.

Rezumat

Animalele pot avea şi ele minte, dar fiinţele umane sunt unicele capabile să pună întrebări cu privire la natura minţii. (Dacă există extraterestri cu minţi asemănătoare - sau mai performante — şi ei pot pune întrebări cu privire la minte). Am văzut că unele întrebări privind mintea sunt, la bază, metafizice. Care este statutul ei ontologic? Cum se împacă concepţia noastră despre minte cu tot ceea ce ştim despre lumea fizică? Felul cum gândim despre aceste întrebări va depinde în parte de vederile noastre metafizice primare (monism, dualism), dar orice metafizică trebuie să acorde un loc pentru tipul de minte pe care ştim că-l avem.

Ce fel de minte avem? Care este natura mentalului? Nu toţi filosofii, studiind problema minţii, cad de acord că există o esenţă sau natură a minţii — un miez unic, relativ mic, care să-i definească proprietăţile sau caracteristicile necesare. Şi aici, ca oriunde în altă parte, am întâlnit posibilitatea ca un concept important să fie unul de tipul „ asemănării de familie ".

Cu toate acestea, mare parte din ceea ce este de maximă importanţă în viaţa mentală umană poate fi captat înţelegându-ne pe noi înşine ca pe nişte sisteme intenţionale. Multe dintre stările noastre mentale, indiferent din ce sunt alcătuite, cu siguranţă că se referă la (sau reprezintă) o lume dincolo de noi. Un sistem intenţional este acela al cărui comportament poate fi cel mai bine explicat atribuindu-se deopotrivă credinţe şi dorinţe. Am întâlnit din nou aici preocuparea carteziană dacă sistemele fizice pot sau nu să fie sisteme intenţionale (ceea ce susţin fizicaliştii).

Folosim constant aşa-numita psihologie populară pentru a explica şi a prezice comportamentul nostru şi al celorlalţi. Deşi explicaţiile popular-psihologice sunt vagi şi au un succes parţial, în prezent nu avem nici o alternativă la abordarea de tip credinţă/dorinţă.

Nesurprinzător, filosofia minţii a fost inspirată de anumite dezvoltări în psihologie. Odată, filosofii mentalului au dedicat mult timp criticării „behaviorismului naiv" sau modelelor mentalului de tip „sti-

mul/răspuns"; azi ei au adaptat noile modele îmbunătăţite ale minţii înaintate de psihologia cognitivă. Aşa cum am văzut, modelele minţii au caracter funcţional şi abstract. Prin urmare, o abordare funcţionalistă nu este deloc interesantă de cum este realizată fizic o „stare funcţională ". Este posibil ca un om, un computer şi un extraterestru să aibă aceeaşi stare funcţională. Prin urmare, filosofii minţii au căutat indicii ale naturii mentalului şi în ştiinţa computereleor, şi în cea a creierului.

Recomandări de lectură

Majoritatea termenilor importanţi şi a subiectelor din filosofia minţii sunt tratate, la poziţia lor alfabetică, în *Encyclopedia ofPhilosophy.* Vezi, mai ales, articolele referitoare la behaviorism şi intenţionalitate. Vezi şi articolul despre behaviorism din *The Handkook of Western Philosophy.*

Din multele cărţi destinate începătorului, următoarele sunt în mod special utile: *The Philosophy of Mind,* editata de V.C. Chappell în 1962; *Philosophy ofMind* (1966), editată de Stuart Hampshire; *The Philosophy of Mind* (1967) de Alan R. White; *Philosophy ofMind* (1968) *A* lui Jerome A. Shaffer; *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstcin* (1971) a lui Norman Malcolm; *Mind in Action: An Essay in Philosophical Psychology* (1973) de C.H. Whiteley; *The Philosophy of Mind* (1976) editată de Jonathan Glover; *The Character of Mind* (1983) de Colin McGinn; *Philosophy of Psychology* (1984) de Joseph Margolis; *The Philosophy ofMind: an Introduction* (1986) de Peter Smith şi O.R. Jones; *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* de Paul M. Churchland (ediţie revizuită, 1988); *Philosophy ofMind* (1988) de Jenny Teichman; şi *The Game of the Nane: Introducing Logic, Language and Mind* (1989) de Gregory McCulloch.

Deşi cartea lui Gilbert Ryle *The Concept ofMind* (1949) nu a fost dedicată studentului începător, stilul său clar o face accesibilă oricui.

States ofMind (1983) a lui Jonathan Miller constă în interviuri luate de autor filosofilor consacraţi ai minţii, informaticienilor, psihologilor cognitivi şi altor instanţe interesate de subiect. Această carte este atât de distractivă, furnizând în acelaşi timp o perspectivă completă asupra multor importante puncte de vedere cu un efort atât de mic, încât aproape că pare o farsă.

Unul dintre cei mai clari şi mai pătrunzători autori în întregul spectru al subiectelor de filosofia minţii (dar accentuând oarecum intenţionalitatea) este Daniel C. Dennett. Toate cele trei cărţi ale sale dedicate domeniului merită citite: *Content and Consciousness* (1969); *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (1978); şi *T1\e Intenţional Stance* (1987).

O foarte clară prezentare a opiniilor lui Wittgenstein despre mental ne-o furnizează cartea lui George Pitcher *The Philosophy of Wittgenstein* (1964); de văzut mai ales capitolele intitulate „Mind and its Place in Language" şi „Sensations and Talk of them". Pentru o tratare contemporană, originală, simpatizând pe scară largă cu vederile lui Wittgenstein, vezi *The Nature of Mental Things* (1987), de Arthur W. Collins.

Mai multe cărţi ce merită a li consultate, unele dintre ele specializate şi mai mult sau mai puţin dificile, sunt *The Nature of Experience* (1959) a lui Sir Russell Brain, *Thought* (1973) a lui Gilbert Harman; *Minds, Brains and People* (1974) a lui T.E. Wilkcrson; *Questions in the Philosophy of Mind* (1975) a lui David Pears; *Persons: A Study in Philosophical Psyhology* (1977) de Raziei Abelson; cartea lui Brian Loar, *Mind and Meaning* (1981); *Thought and Object: Essay on Intentionality,* editată de Andrew Woodfield în 1982; *Saving Belief: A Critique of Physicalism* (1987) de Lynne Rudder Baker; *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes* (1988) de Fred Dretske; *Belief in Psychology: A Study in the Ontology of Mind* (1988) a lui Jay L. Garfield; *Mindwawes: Thoughts on Intelligence, Identity and Consciousness,* editată de Colin Blakemore şi Susan Greenfield în 1989; *Mind, Brain and the Quantum: The Compound „I"* (1989) a lui Michael Lockwood şi *In and Out of the Black Box: On the Philosophy ofCognition* (1990) a lui D.W. Hamlyn.

Pe tema subiectivităţii şi a punctului de vedere subiectiv sunt recomandate două cărţi semnate Colin McGinn: *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts* (1983) şi *Mental Content* (1989). Alt filosof care a scris pe multe teme ale filosofiei minţii, dar cu accente speciale pe tema subiectivităţii, este Thomas Nagel. A sa *Mortal Questions* (1979) conţine vestitul articol „Cum este să fii un liliac?" („What is like to be a bat?"). Vezi de asemenea şi mai recenta sa *The View from Nowhere* (1986). Pentru o abordare complet diferită a conştientei vezi *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience* (1976) a lui Donald R. Griffin.

Următoarele cărţi se numără printre cele mai bune aflate la graniţa dintre filosofia minţii şi psihologia cognitivă: *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* (1981) a lui Jerry A. Fodor; de acelaşi autor, *The Modularity of Mind* (1983); *Mental Models* (1983) a lui Philip N. Johnson-Laird; *The Science of the Mind* (1984) de Owen J. Flanagan Jr.; *The Mind ofMan: Models ofHuman Understanding* (1987) a lui Anthony J. Sanford; şi *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (1988) de Jerry A. Fodor. Merită în mod special menţionată o serie în trei volume editată de Daniel N. Osherson şi Howard Lasnik cu titlul general *An Invitation to Cognitive Science:* voi 1: *Language;* voi. 2: *Visual Cognition andAction;* voi. 3: *Thinking* (1990).

Printre cele mai bune dintre lucrările care **leagă** fîlosofia minţii de ştiinţa computerelor şi I.A., vă recomandăm în mod special *Mentality and Machines* (1971) a lui Keith Gunderson; *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* (ediţie'revăzută, 1979) a lui Hubert L. Dreyfus; *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence,* editată de John Haugeland (1981); *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science* (1986) de Zenon W. Pylyshyn; şi *The Computer and The Mind: An Introduction to Cognitive Science* (1988) a lui Philip N. Johnson-Laird.

Pe tema psihologiei populare, vezi *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief* (1983) de Stephen P. Stich şi *A Neuro-computational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science* (1989) a lui Paul M. Churchland.

Multe dintre cele mai importante lucrări din domeniul psihologiei filo-sofice au fost publicate de-a lungul anilor într-o serie intitulată *Studies in Philosophical Psychology,* editată de R.F. Holland. Printre multele titluri excelente, următoarele vă sunt recomandate în mod special: *Mental Acts: Their Content and Their Objects* (1957) a lui Peter Geach; *The Psychology of Perception* (1957) a lui D.W. Hamlyn; *The Concept ofMotivation* (1958) a lui R.S. Peter; *The Unconscions: A Conceptual Study* (1958) a lui A.C. Maclntyre; *Dreaming* (1959) a lui Norman Malcolm; *Bodily Sensations* (1962) a lui D.M. Armstrong; *Sensationalism and Scientific Explanation* (1963) de Peter Alexander; *Action, Emotion and Will* (1963) a lui Anthony Kenny; *Rationality: An Essaye Toward and Analysis* (1964) a lui Jonathan Bennett; *Self-Deception* (1969) de Herbert Fingarette şi *The Danger ofWords* (1973) de M.O'C. Drury.

CAPITOLUL 6

6. FILOSOFIA LIMBAJULUI

Dintotdeauna filosofii s-au arătat interesaţi de limbaj, dar acesta devine de-abia în secolul douăzeci o temă filosofică centrală. A devenit de largă accepţiune punctul de vedere după care cea mai bună cale de a rezolva (sau dizolva) problemele tuturor domeniilor filosofice este aceea de a acorda o atenţie mărită limbajului în care sunt formulate acele probleme. Atenţia sporită asupra limbajului şi creşterea creditului pe care filosofii contemporani îl dau analizei sale este denumită revoluţia lingvistică.

Există mai'multe motive pentru care limbajul a devenit tot mai important pentru filosofie. Mai întâi, conceptele şi gândurile noastre, deşi exprimate într-o multitudine de limbi (şi exprimate câteodată fără a folosi vreun limbaj), sunt în majoritatea cazurilor strâns legate de acestea. Limbajul este înţeles acum ca un uriaş rezervor de concepte şi categorii, fără de care nu ar fi posibilă o gândire sofisticată. Faptul se datorează în mare măsură viziunii vechi şi comune asupra limbajului ca simplu instrument de exprimare a gândurilor, viziune care azi nu mai este acceptată. Dacă filosofia este definită ca analiză a conceptelor, rezultă că ea poate da ce are mai bun acordând o atenţie sporită modului în care sunt folosite cuvintele care exprimă concepte. în al doilea rând, comportamentul de utilizare a limbajului este cel mai sub-

til şi mai complex dintre comportamentele afişate de oameni şi ne furnizează, prin urmare, multe indicii, nu numai despre cum funcţionează mintea, dar şi despre raţionalitate, respectarea regulilor şi alte teme filosofice de bază. în al treilea rând, ştiinţa limbajului, denumită lingvistică, oferă mult material reflecţiei filosofice. Ca şi în filosofia minţii, dezvoltarea ştiinţei constituie un stimulent.

Aşa cum vom vedea, studiul filosofic al limbajului poate fi abordat în multe moduri. O clasificare utilă a abordărilor împarte studiul limbajului în sintactică, care studiază relaţiile dintre semnele lingvistice ca atare; semantica, care studiază relaţia dintre semnele lingvistice şi realitate; şi pragmatica, care studiază relaţia dintre semnele lingvistice şi utilizatorii lor umani.

Cel mai important concept alfilosofiei limbajului este conceptul de semnificaţie. Vom considera variatele tipuri de semnificaţie, ca şi principalele teorii ale semnificaţiei pe care le-au formulat filosofii. Procedând aşa, va trebui să distingem sensul semnificaţiei într-un enunţ precum „Aceşti nori înseamnă ploaie" de cel dintr-un enunţ precum „Burlac înseamnă un bărbat adult necăsătorit care nu este preot". De asemenea, trebuie să distingem semnificaţia ca referinţă de semnificaţia ca sens. Este presupusă referinţa atunci când spun „M-am referit la Bob Smith", dar e vorba de sens când spun „Propoziţia în germană Es regnet înseamnă Plouă". în sfârşit, vom deosebi între ceea ce o persoană vrea să spună, adică semnificaţia vorbitorului, şi semnificaţiile standard ale enunţurilor folosite, numite semnificaţii de enunţ.

Natura limbajului

Toată lumea ştie ce este limbajul. Pentru cei mai mulţi, *limbajul* înseamnă unul dintre limbajele naturale ale lumii, unul sau mai multe vorbite de majoritatea oamenilor, în fiecare zi. Cei mai mulţi dintre oameni realizează de asemenea că anumite limbi - de exemplu, latina -, vorbite cândva de mulţi oameni, nu mai sunt folosite în viaţa de zi cu zi, supravieţuind mai ales în formă scrisă şi formând obiectul interesului academic. Atât filosofii, cât şi lingviştii, plecând de la această concepţie familiară a limbajului, au introdus mai multe distincţii analitice şi o terminologie corespunzătoare. Cele mai importante dintre acestea ,rnt dezbătute în următoarele secţiuni.

Limbaje naturale/limbaje artificiale

Engleza, franceza, spaniola şi chineza sunt câteva exemple de limbaje naturale. Limbajele naturale sunt vorbite de grupuri relativ mari de oameni. Ele evoluează lent, iar schimbările pe care le suferă sunt rareori „deliberate" de indivizi sau grupuri. Unele studii ştiinţifice mai vechi asupra limbajului erau preocupate de transformările lente (surprinzător de regulate) în modelele sonore dintr-o limbă dată sau între limbile înrudite istoric. Asemenea studii - adică studii asupra anumitor schimbări ce survin într-o perioadă dată de timp - aparţin *lingvisticii diacronice.* Dar este posibilă studierea unei limbi la un moment dat, abstracţie făcând de orice întrebare cu privire la dezvoltare şi schimbare. Asemenea studii aparţin *lingvisticii sincronice.* Lingvistica sincronică se concentrează asupra limbajului ca sistem sau structură a unor entităţi inter-relaţionate - de exemplu, cuvinte individuale - ce nu pot fi înţelese izolat.

Limbajele artificiale

Limbajele artificiale, precum cele ale computerelor, sunt născocite de indivizi sau asociaţii de indivizi, în anumite scopuri şi au caracteristici „proiectate", gândite pentru a promova aceste scopuri. De fapt, relaţia dintre semnele lingvistice, precum cuvintele, şi semnificaţiile lor este aproape întotdeauna o chestiune de convenţie. De exemplu, nu există nici un motiv pentru care cuvântul *dog* ar trebui să semnifice animalul canin domestic; ceea ce face semnificaţia cuvântului *dog* să fie ceea ce este e faptul că vorbitorii de engleză observă convenţia care asociază *dog* cu câinii şi se aşteaptă ca oricare alt vorbitor să o respecte.

Şi mai important, există mai mult de o singură modalitate de a „segmenta" lumea şi fiecare limbaj natural o face diferit. Această dublă convenţionalitate a acestor semne lingvistice este denumită uneori *Varbitraire du signe* (fr.: „arbitrariul semnului"), o expresie popularizată de unul dintre întemeietorii lingvisticii moderne, Ferdinand de Saus-sure (1857-1913). O singură excepţie posibilă la caracterul arbitrar al semnelor lingvistice este *onomatopeica,* imitaţia prin anumite cuvinte - de exemplu, *bum* sau *hau-hau* - a sunetelor pe care le denumesc. Inventarea unui limbaj artificial poate fi înţeleasă ca introducere a unui set de cuvinte şi de alte simboluri în corelaţie cu un set de convenţii explicite garantând fiecărui cuvânt sau simbol un înţeles limpede şi unic.

Limbajul obişnuit

Limbajul obişnuit descrie limbajul vorbit de cei mai mulţi oameni în majoritatea timpului - cu alte cuvinte, limbajul vieţii de zi cu zi. Acesta este distins de *limbajele specializate,* care conţin termeni tehnici, precum *urcuş semantic* şi *radiografie.*

Mulţi dintre filosofii secolului douăzeci au susţinut că limbajul obişnuit, în sensul pe care tocmai l-am clarificat, nu numai că ne oferă accesul la toate conceptele din punct de vedere filosofic, dar ne furnizează şi cel mai subtil mediu în care gândim şi dezbatem aceste concepte. Alţi filosofi au avut un spirit reformist. Inspiraţi de logică şi matematică, ei au încercat să construiască limbaje formale, sau „ideale", care să evite ceea ce ei priveau ca deficienţe ale limbajului obişnuit .*ambiguitatea, vaguitatea* şi *vacuitatea.* Deşi asemenea filosofi nu se pot aştepta în mod realist ca reformările propuse de ei să fie adoptate în întregime, ei pot cel puţin să le adopte ei înşişi sau să le folosească în articolele şi cărţile lor.

Depăşirea ambiguităţilor

Multe cuvinte din limbajul obişnuit sunt *ambigue* - adică semnifică două sau mai multe lucruri separate. O cale de a depăşi ambiguitatea este aplicarea *subscripţiei.* Să luăm ca exemplu cuvântul *raţiune,* care poate însemna *cauză, motiv sau judecată* sau poate avea oricare alt înţeles mai puţin comun. Dacă ambiguitatea nu este eliminată în context, putem scrie de fiecare dată „raţiune $_c$", „raţiune $_m$" şi „raţiune-", având grijă să-i atenţionăm pe cititori asupra codului folosit.

Depăşirea vaguităţii

Multe cuvinte din limbajul obişnuit sunt *vagi* - adică există situaţii în care este greu de spus dacă sunt potrivite sau nu. Pentru asemenea termeni vagi, când precizarea se impune, putem *stipula* (anunţa explicit) cum vom utiliza termenul. O definiţie stipulativă a termenului *bătrân,* de exemplu, poate fi: „Prin *bătrân* înţeleg o persoană care a atins vârsta de 67 de ani". Nimeni nu poate susţine că nu aceasta este realmente semnificaţia lui *bătrân,* de vreme ce definiţiile stipulative nu pretind a da seama cum sunt folosite anumite cuvinte, ci ţintesc mai degrabă să k. stabil cască utilizarea într-un scop dat, într-un anumit con-

text. Totuşi, nu rezultă că o stipulare nu poate fi lipsită de sens sau prostească.

Cum scăpăm de termenii vizi

Filosofii care cred că limbajul obişnuit trebuie reformat sunt îngrijoraţi şi de termenii *vizi,* sau goi ••- termeni ce par nume, dar care de fapt nu numesc nimic. Să considerăm perechea de nume proprii *George Washington* şi *Zeus.* Ambele ne sugerează selectarea unui anumit individ; cu *George Washington* se întâmplă acest lucru, cu *Zeus,* nu. Nimic nu corespunde lui Zeus în acelaşi mod în care un anumit om, George Washington, corespunde numelui *George Washington.*

O greşeală făcută uneori de studenţii începători este susţinerea că *Zeus* este numele unei anumite idei sau a unui anumit concept. *Zeus* denumeşte un zeu, dar unul care nu există. *Conceptul de Zeus* denumeşte o anume idee sau concept - idee sau concept care exista.

Să luăm perechea de substantive comune *cal* şi *unicorn.* Ca substantive comune, amândouă se vor fi aplicate oricărui membru al unei anumite clase. Totuşi, clasa cailor are membri, pentru că există cai, în timp ce clasa unicornilor nu are membri, pentru că nu există unicorni. Din nou, este o greşeală să presupunem că *unicorn* denumeşte o idee sau un concept anume. De fapt, *unicorn* denumeşte un tip de animal, unul care nu există. Şi, bineînţeles, *conceptul de unicorn* denumeşte un anume concept - un concept care există.

Termenii precum *Zeus,* care nu denumesc (precum alţi termeni din categoria lor), şi cei precum *unicorn,* care nu se aplică unor individuali (precum alţi termeni din categoria lor), sunt denumiţi termeni *vizi* sau goi.

Posibilitatea de a scăpa de termenii vizi. Filosofii, ca şi alţi specialişti în limbaj, au imaginat uneori un limbaj ideal debarasat de termenii vizi. Este acesta o ţintă realizabilă? Şi, dacă am putea construi un asemenea limbaj, la ce ar folosi? Experţii nu cad de acord asupra răspunsului la aceste întrebări. Totuşi, un răspuns plauzibil (şi larg acceptat) ar putea fi următorul: „Putem construi în limbaj mare parte dintre «angajamentele» noastre «ontologice» ce pot fi stabilite independent de limbaj. Ştim că nu credem în Zeus, Moş Crăciun, vrăjitoare sau flogistic, aşa că ne-am putea debarasa de aceşti patru termeni. Dar acest lucru ar fi fără rost şi probabil dăunător. Nu are rost pentru că existenţa termenilor vizi în limbaj nu este dăunătoare atâta vreme cât ne amintim

că nu orice substantiv denumeşte. Limbajul ne poate ajuta să gândim, furnizându-ne un inventar de concepte şi categorii, dacă nu gândeşte în locul nostru: fiecare trebuie să decidem dacă spunem „Zeus există" sau „Zeus nu există".

Tot ceea ce oamenii iau în serios şi faţă de care sunt angajaţi îşi găseşte locul în limbaj şi persistă mult timp după ce credinţele cad şi angajamentele sunt anulate. Limbajul nu este, în mod direct, un inventar a ceea ce există, ci mai degrabă un inventar - în parte arheologic şi istoric - al tuturor lucrurilor despre care oamenii au considerat că merită să se vorbească şi că merită să fie spuse. Acest caracter cumulativ, istorico-memorial al limbajului este, până la urmă, raţiunea după care ar fi de-a dreptul dăunător să încercăm să purificăm limbajul de acei termeni care nu se potrivesc convingerilor noastre curente. Limbajul ne pune pe urma istoriilor şi le exprimă. Vrem să fim capabili să spunem că oamenii au crezut odată în vrăjitoare, dar că azi cei mai mulţi nu au această credinţă; sau că ştiinţa, într-un anumit stadiu, a încercat să explice combustia cu ajutorul flogisticului; sau că alchimiştii au încercat să transforme plumbul în aur adăugând ceva ce ei numeau „piatra filosofală".

Formă

Majoritatea oamenilor pot distinge *forma* (sau modelul) unui enunţ de conţinutul său. Ei îşi dau seama că enunţurile „Toţi suedezii sunt protestanţi" şi „Toţi corbii sunt negri" au o formă comună, chiar dacă ele au conţinuturi diferite - primul, despre religia suedezilor, al doilea, despre culoarea corbilor. Există multe modalităţi de a izola şi analiza forma lingvistică. Trebuie precizat, totuşi, că lingviştii abordează studiul formei în limbaj cumva diferit de cum o fac filosofii.

Abordarea lingvistică a formei

Gramatică şi sintaxă. Studiind limbile în particular, lingviştii încearcă să dezvolte clasificări ale formelor cuvintelor şi propoziţiilor ce pot fi folosite pentru a descrie relaţii interesante între acele forme. Rezultatul eforturilor lor (pentru o anumită limbă, L) este numit uneori *gramatica limbii L, sintaxa limbii L* sau *gramatica şi sintaxa limbii L.* Aparenta confuzie terminologică poate fi explicată după cum urmează:

în definiţie strictă, gramatica înseamnă o clasificare a părţilor de vorbire şi a tipurilor de enunţuri; *sintaxa,* de asemenea strict definită, o specificare a regulilor de combinare din care rezultă combinaţiile admise de cuvinte aparţinând variatelor categorii gramaticale. Până la urmă, pe lângă folosirea lor conform acestor definiţii stricte, *gramatica* şi *sintaxa* sunt folosite deseori interşanjabil.

Comparativism. Prima datorie u lingvisticii este să dezvolte o gramatică-sintaxă pentru o anumită limbă. După ce acest lucru a fost făcut pentru mai multe limbi, lingviştii pot face comparaţii. Studiul comparativ a arătat că majoritatea, dacă nu toate trăsăturile sintacticogramaticale pot fi regăsite în familii de limbi, în particular acelea care au evoluat dintr-un strămoş comun.

Exemplu de formă sintactico-gramaticală. Să considerăm perechea de enunţuri „John o iubeşte pe Mary" şi „John o respectă pe Mary". Amândouă au forma *s R* o, unde *s* reprezintă subiectul, *o* obiectul, iar *R* unul dintre verbele dintr-o anumită clasă. Interesant în legătură cu această specificare de formă este faptul că poate fi folosită pentru a defini o operaţie, cunoscută sub denumirea de *transformare pasivă:* dat fiind input-ul *s R o,* putem deriva, după dorinţă, output-ul *o este R de s.* Pentru enunţurile noastre, transformarea pasivă produce *formele pasive:* „Mary este iubită de John", „Mary este respectată de John".

Abordarea filosofică a formei

Gramatica logică, sintaxa logică. Filosofii sunt mult mai puţin interesaţi decât lingviştii în trăsăturile specifice unei limbi. De mai mare interes pentru filosofi sunt acele aspecte ale formei sintactico-gramaticale care joacă un rol în judecata corectă sau incorectă, în inferenţă şi raţionament. De exemplu, enunţurile de forma „Toţi S sunt P" joacă un rol important în raţionamentele numite silogisme.

Formă logică. Aceasta ne conduce la o altă trăsătură a abordării filosofice: raţionamentele sunt deseori asertate într-o formă standardizată ce presupune anunţuri având o anumită formă. Prin urmare, enunţurile limbajului obişnuit sunt deseori *formate,* adică *traduse în formă standard.* Astfel, pentru a „intra" în „matriţa" standard, enunţul „Toţii câinii latră" trebuie să devină „Toţi câinii sunt lătrători".

Ar trebui să ne reamintim, totuşi, că nu există *im* lucru de tipul *forma* unui enunţ dat. Indicăm forma într-o varietate de moduri, în funcţie de scopul urmărit. Aspecte ale formei neimportante în înţele-

gerea unor, procese de judecată ar putea fi cruciale în înţelegerea altora. Altfel spus, depinde de sistemul logic pe care-1 folosim ce forme anume vom găsi convenabil de izolat. „Toţi S sunt P" este forma potrivită pentru logica tradiţională a termenilor, în timp ce „Pentru orice x, dacă Sx, atunci „Px" este cea potrivită pentru logica modernă **a** predicatelor. („Sx" este modalitatea standard de a scrie „x este S").

Dobândirea limbajului şi ineismul

Dobândirea limbajului

Oamenii nu se nasc vorbindu-şi limba maternă. Mai mult decât atât, limbajul pe care şi-1 vor însuşi în cele din urmă va depinde de cel vorbit de oamenii din jurul lui. Aceste fapte au s,ugerat o explicaţie în esenţă empirică a dobândirii limbajului: adică ne învăţăm limba maternă prin experienţă. îi imităm pe cei din jurul nostru, care la rându-le vor „întări" eforturile noastre, pozitiv sau negativ, dându-ne recompense - de exemplu, zâmbete - şi pedepse (încruntări), după cum este cazul. Cu tot caracterul lui natural, modelul empiric (experienţă/imitaţie) al dobândirii limbajului a fost recent supus unei critici serioase.

Critica modelului experienţă/imitaţie

"Un set de critici inter-relaţionate au fost înaintate - cel mai puternic de Noam Chomsky - la adresa punctului de vedere experienţă/imitaţie asupra dobândirii limbajului. Aceste critici pot fi rezumate astfel:
(1) Numărul mostrelor de enunţ pe care le aude copilul este mult prea mic; (2) Articolele din colecţia de mostre a copilului sunt imperfecte. Copilul aude enunţuri ce conţin o mulţime de mici erori de pronunţie - de exemplu pauze, repetiţii, cuvinte greşit redate. (3) Abilitatea de utilizare a limbajului nu pare a fi o funcţie a inteligenţei generale; de exemplu, mulţi copii retârdaţi învaţă să-şi vorbească limbile materne.

Competenţă lingvistică şi creativitate lingvistică

Aceste argumente împotriva modelului experienţă/imitaţie se bazează pe o concepţie asupra abilităţii de utilizare a limbajului ca şi *competenţă lingvistică.* Competenţa lingvistică nu este pur şi simplu afcili-

tatea de a reproduce enunţuri pe care vorbitorul le-a auzit, ci aceea de a produce (şi înţelege) multe enunţuri noi, neobişnuite. Competenţa lingvistică este o abilitate cu finalităţi neaşteptate, aceea de a genera enunţuri pe care alţi vorbitori le vor recunoaşte ca fiind corect formulate şi vor fi capabili să le înţeleagă. Acest caracter „nepapagalicesc" al competenţei lingvistice este numit *creativitate lingvistică.*

Ineismul

Cum putem explica competenţa lingvistică, inclusiv creativitatea lingvistică? Nu toţi teoreticienii, filosofi sau lingvişti, cad de acord asupra răspunsului Ia această întrebare. Mai există gânditori ce consideră că „învăţarea din experienţă" poate explica dobândirea limbajului. Alţii, urmându-1 pe Chomsky, au sugerat că există o *gramatică universală* construită în sistemul nostru nervos, care este pur şi simplu „adaptată" la o limbă particulară prin experienţe timpurii relevante. Dacă perspectiva este corectă, ar trebui să ne aşteptăm ca studiul empiric al limbajelor să izoleze o *gramatică abstractă* comună tuturor acestora. O asemenea gramatică abstractă, odată găsită, ar fi sâmburele înnăscut din toate limbajele naturale.

în orice caz, a decide cât din orice abilitate sau competenţă, lingvistică sau de orice fel, este înnăscut şi cât este învăţat din experienţă depinde în parte de cercetarea empirică. Proporţional, o asemenea decizie nu poate fi luată pe baza unei preferinţe filosofice globale pentru (sau împotriva) empirismului.

Sintactica

Sintactica este definită tradiţional drept studiul relaţiilor dintre semnele lingvistice. în limbajul comun, un semn lingvistic este numit *cuvânt.* Nespecialiştii tind să ia de-a gata conceptul de *cuvânt,* dar, în teoria lingvistică, nu este uşor de stabilit ce ar trebui considerat a fi un cuvânt de sine stătător. Nici în practică nu este uşor să se construiască un dicţionar fără nici o bază de pornire.

Permiteţi-ne să presupunem că lingviştii au specificat toate cuvintele unei limbi date. Următorul pas este clasificarea cuvintelor după categorii gramaticale. Pentru cele mai multe dintre limbi, acestea sunt

categorii familiare precum *substantiv, verb, adjectiv* şi tot aşa. Oricum, întregul efort de clasificare gramaticală se face în scopul stabilirii sintaxei, care specifică ce categorii gramaticale de cuvinte pot fi combinate. Sintaxa unei limbi, L, este *setul de reguli de combinare pentru L.* Angajamentul nostru sintactic ne permite să identificăm o înlănţuire de cuvinte precum „Nişte au sus este la măr" ca fiind *sintactic incorectă.* Prezumtiv, putem respinge acest enunţ fără să ne gândim măcar la semnificaţia lui. Adică, el nu este respins pe baza lipsei de sens. De observat că există propoziţii fără semnificaţie perfect corecte din punct de vedere sintactic: „Nişte numere leneşe se reped furioase la nişte beţişoare de noroi impar" este un astfel de exemplu.

Independenţa sintaxei

O importantă - şi controversată - întrebare a filosofiei limbajului se pune cu privire la posibilitatea de a izola un nivel sintactic complet independent. Putem realmente cântări corectitudinea sintactică fără a lua în consideraţie înţelesul cuvintelor ale căror combinaţii le studiem? Din nou, aceasta nu este o întrebare care naşte consens.

Sintaxa şi abordările formale

Accentul pe sintaxă este strâns înrudit cu acele programe de cercetare - foarte variate, din logică, lingvistică şi ştiinţa calculatoarelor - care încearcă să descopere cât „calcul" (sau, în limbajul obişnuit, „gândire") se poate realiza fără referinţă la semnificaţie. Dacă putem formula reguli pentru manipularea simbolurilor bazate pe forma acestora sau pe oricare alte caracteristici formale, asemenea reguli pot avea forma unor *algoritmi* - adică reguli ce pot fi urmate pentru a ajunge la un rezultat corect unic fără aplicarea judecăţii umane. Este evident că şi un calculator de buzunar realizează în mare măsură acest lucru, pentru o categorie de calcule aritmetice. Formele semnalelor de intrare sunt cele care determină formele semnalelor la ieşire, cu nici un fel de referinţă la ceea ce semnalele de intrare (să zicem, numerale) ar semnifica sau la întrebarea dificilă cu privire la ce *sunt,* de fapt, numerele. Cercetări în curs legate de *traducerea mecanică* a limbajelor naturale presupun, de asemenea, încercarea de a folosi trăsăturile pur *formale/sintactice* ale fragmentelor lingvistice.

Semantica

Semantica este definită tradiţional ca fiind studiul relaţiei semnelor lingvistice cu lumea (lume" fiind înţeles ca incluzând orice fel de realitate extralingvistică). O teorie semantică ne va spune: (1) câte relaţii semantice fundamentale există şi (2) cum trebuie caracterizată fiecare. Ni se propun, din păcate sau din fericire, mai mult de o singură teorie semantică, dar orice teorie semantică va cuprinde ceva ce corespunde (sau joacă rolul semantic al) denotaţiei, descripţiei şi adevărului.

Denotaţia

A denota înseamnă a numi. Adică ceea ce fac numele proprii (când nu sunt vide). Alte entităţi lingvistice, precum pronumele, pot, în anumite ocazii, denumi. „Socrate" denotă, sau numeşte, pe Socrate. Denotaţia, referinţa şi desemnarea funcţionează, în literatura de specialitate, ca echivalent ale *numirii.* Expresiile care denotă sunt numite şi *termeni individuali.*

Cum funcţionează numele

în ciuda familiarităţii cu numele şi denumirea, o perspectivă potrivită asupra modului cum funcţionează numele se dovedeşte a fi dificil de dat. Ce înseamnă, precis, că înţeleg, atunci când înţeleg numele „Socrate"? Cu siguranţă, e vorba de mai mult decât a şti doar că „Socrate" numeşte pe Socrate. O sugestie este aceea că ar trebui, în plus, să ştiu *cine* este Socrate. Probabil că ajunge să ştiu că a fost un filosof antic grec, un profesor al lui Platon şi cel care a spus „Tot ceea ce ştiu este că nu ştiu nimic".

Deşi este o sugestie plauzibilă, ea ridică următoarea problemă. Dacă aceste descripţii asociate ne ghidează în a determina cine este *referentul* sau *designatum* (obiect numit de un nume), este de la sine înţeles că referentul sau designatum-ul este acela căruia i se aplică descripţiile. Acest lucru pare de asemenea plauzibil, dar să presupunem că o parte (sau chiar toate) din informaţiile mele despre Socrate sunt greşite. Să presupunem că alt individ, şi nu Socrate, a fost profesorul lui Platon. Nu l-ar denumi „Socrate" pe acesta?

Rezultatul nu pare acceptabil. Din nou, deşi ne gândim la Shakespeare ca scriitor al unui grup de piese faimoase, dacă ar fi să iasă

la iveală că acestea au fost scrise de Francis Bacon, nu pare deloc corect să suţinem că V,Shakespeare" 1-a denumit **de fapt în** tot acest timp pe Bacon.

Denumirea rigidă

O altă sugestie - asociată cu Saul Kripke (n. 1940) - este aceea conform căreia numele proprii (şi probabil alte anumite semne lingvistice) sunt *designatori rigizi.* O entitate lingvistică este un designator rigid DACĂ ŞI NUMAI DACĂ indică un acelaşi individ în toate lumile posibile. De vreme ce filosofii vorbesc atât de des de „lumi posibile", merită probabil să spunem câteva cuvinte despre ceea ce înseamnă „lume posibilă". O lume posibilă este o lume care „ar fi putut să fie". Deşi în lumea actuală (sau reală), Socrate i-a fost profesor lui Platon, el ar fi putut să nu-i fie profesor. Există o lume posibilă, sau o lume care ar fi putut fi, în care Socrate nu 1-a avut elev pe Platon. A spune că lumea actuală nu este singura lume posibilă este, prin urmare, o modalitate cu mai multă culoare, figurativă, de a spune că lucrurile ar fi putut fi altfel.

Putem acum aplica aceasta numelui „Socrate". „Socrate" încă îl numeşte pe Socrate în lumile posibile în care lucruri diferite pe care le ştim despre Socrate sunt false. De fapt, unicul individ desemnat de numele „Socrate" ar fi putut fi chiar numit altcumva; totuşi, el ar fi putut *să nu fie* altcineva. De aceea nu există nici o lume posibilă în care Socrate să nu fie Socrate, deşi există o lume posibilă în care Socrate nu este numit „Socrate".

Teoria „botezului"

Dacă numele „Socrate" nu este legat de Socrate prin descripţiile care se aplică lui Socrate, atunci cum se stabileşte legătura? O sugestie este *teoria botezului* (sau *teoria cauzală* a referinţei). „Socrate" se leagă de Socrate prin intermediul unei ceremonii iniţiale de numire - un botez - prin care o persoană înrudită spune „Prin aceasta numesc acest copil (o anumită fiinţă umană pe care o ţine, către care priveşte sau pe care o indică) Socrate". Numele este apoi pasat, în lanţ, celor care-1 utilizează ulterior. Aceasta este numită teoria cauzală a referinţei deoarece utilizăii ulterioare denumirii au drept cauze utilizările anterioare, constituind astfel un lanţ cauzal ce poate fi retroactiv urmărit până la botezul iniţial.

Enunţuri cu nume vide

Anumite nume, deşi gramatical sunt clasificate ca nume proprii, nu numesc individuali. Oricare ar fi istoria unor asemenea nume, folosirea lor nu poate fi urmărită înapoi până la botezul iniţial. Numele care nu numesc sunt denumite *vide* (sau *goale).* Două probleme separate se ridică atunci când termenii vizi apar în enunţuri:

(1) Să presupunem că spun „Zeus este tatăl zeilor". Am spus ceva fals? Dacă este aşa, atunci enunţul „Zeus *nu* este tatăl zeilor" ar trebui să fie adevărat. Dar dacă Zeus nu există, nu există nimeni care să *nu* fie tatăl zeilor. De vreme ce ambele enunţuri - „Zeus este tatăl zeilor" şi „Zeus nu este tatăl zeilor" - *presupun* existenţa lui Zeus, probabil că ceea ce am fi putut spune, dacă *presupoziţia* este incorectă, este că ambele enunţuri nu sunt nici adevărate, nici false. De observat că această soluţie presupune distincţia, cel puţin pentru anumite aserţiuni, între ceea ce este asertat şi ceea ce se presupune - o distincţie acceptată de unii (nu de toţi) filosofi ai limbajului.

(2) Multe nume vide au un anumit statut ca părţi ale unor binecunoscute mituri sau ficţiuni. „Zeus" este un exemplu; „Oliver Twist" şi „Holden Caulfield" sunt exemple din romane celebre. Ne dorim să putem spune că enunţul „Oliver Twist a fost pentru o vreme hoţ de buzunare" este adevărat, în timp ce enunţul „Oliver Twist a fost o vreme şlefuitor de lentile" este fals. Dar, aşa cum ne-a pus în gardă discuţia despre presupoziţie, nu există nici o persoană despre care presupoziţia adevărată sau cea falsă să vorbească. Prin urmare, soluţia este să tratăm ambele enunţuri ca eliptice. Ceea ce semnifică ele, exprimat în întregime, poate fi exprimat după cum urmează: „După *Oliver Twist* al **lui** Dickens, Oliver Twist a fost, pentru o vreme, hoţ de buzunare" (o aserţiune adevărată despre un roman real; şi „Conform cu *Oliver Twist* al lui Dickens, Oliver Twist a fost pentru o vreme şlefuitor de lentile" (un enunţ fals despre un roman real).

Descripţia

A doua relaţie semantică majoră ar putea fi numită *descripţie* sau *predicaţie.* Ea se deosebeşte fundamental de *referinţă/denotare/desemnare.* Descripţiile nu numesc individuali; mai degrabă* ele *se aplică* acestora, sau exprimă un adevăr cu privire la ele. Există o legătură

între un nume şi un individual particular, dar o descripţie se aplică *oricărui* individual care se întâmplă să satisfacă descripţia. Astfel, *roşu* se aplică tuturor obiectelor roşii. Pot înţelege o expresie descriptivă - de exemplu, „politician cinstit" - chiar dacă ştim că aceasta nu ar putea fi adevărată despre orice politician.

Intensiune/Extensiune

Toţi termenii descriptivi au *intensiuni* şi *extensiuni.*

Intensiunea unui termen constă în toate proprietăţile care alcătuiesc definiţia. Pentru *roşu,* ea va fi,'simplu, proprietatea de a fi roşu; pentru *unicorn,* ar putea fi apartenenţa la familia cabalinelor, posesia unei cozi de leu şi existenţa unui corn frontal.

Extensiunea unui termen constă în toţi indivizii, trecuţi, prezenţi sau viitori, cărora li se explică termenul. Extensiunea termenului *roşu* este, prin urmare, dată de toate obiectele de această culoare. Extensiunea termenului *unicorn* nu are nici un membru, este vidă; împrumutând un termen matematic, ea este *mulţimea vidă.* Doi termeni - de exemplu, *biped fără blană* şi *animal raţional* - cu intensiuni diferite pot avea aceeaşi extensiune. Ceea ce poate fi exprimat şi astfel: doi termeni cu intensiuni diferite ar putea fi echivalenţi extensional.

Descripţii definite

Termenii descriptivi şi expresiile introduse de un articol hotărât sunt numite *descripţii definite.* Unele teorii semantice includ descripţiile definite în categoria numelor sau a expresiilor referenţiale. Sigur că este adevărat că descripţii definite precum „omul care stă lângă bar" indică un individ în acelaşi mod în care o fac numele. Probabil vom viza un anumit individ ca fiind cel indicat de descripţie, chiar dacă acesta se va dovedi a fi o femeie rezemată de bar.

Pe de altă parte, folosind descripţiile, vorbitorii intenţionează de obicei să indice pe orice/oricine căruia i s-ar aplica aceasta. Acesta este cazul descripţiei definite din următoarea propoziţie: „Persoana care a descoperit vaccinul antipoliomielitic merită recunoştinţa noastră".

Unii oameni *folosesc* descripţiile definite aidoma unor nume; alţii le folosesc pur descriptiv. Bineînţeles, rezultă din caracteristica descripţiei definite, sau din utilizarea ei, că ea se aplică cel mult unui singur individual. Dacă mai mult de o persoană a descoperit leacul contra poliomielitei, *persoana care a descoperit vaccinul antipoliomielitic*

nu se aplică nici unei persoane. (Ocazional, descripţiile definite sunt folosite pentru a descrie, sau a indica, un grup unic - e.g. „cei care au descoperit leacul antipoliomielitic".)

Adevărul

A treia relaţie semantică majoră este adevărul. Despre descripţii spunem că sunt „adevărate despre" individualii. Aceasta este totuşi o utilizare specială a *adevărului* şi nu ar trebui confundată cu *este adevărată,* care se aplică întregii propoziţii. Propoziţiile sunt într-adevăr doar acele enunţuri care sunt, ca întreg, *semantic evaluabile* - adică, numai acele propoziţii despre care se pune problema adevărului ori falsităţii lor.

In general, relaţiile semantice leagă particulele lingvistice de realitatea extralingvistică. în ce măsură este aceasta valabilă pentru adevăr? în teoria semantică se încearcă înţelegerea adevărului conform schemei:

„p" DACĂ ŞI NUMAI DACĂ p.

O instanţiere ar putea fi: „Plouă" este adevărată DACĂ ŞI NUMAI DACĂ plouă. Ceea ce pare banal, dar intră cu siguranţă în conceptul nostru de adevăr. O versiune mai puţin banală poate fi dată în cele ce urmează: o propoziţie de forma „a este p" (unde *a* numeşte un individual şi p este o descripţie sau un predicat) este adevărată DACĂ ŞI NUMAI DACĂ individualul indicat de *a satisface* predicatul P. Despre *a* spunem că satisface P numai în cazul în care P se aplică lui *a.* Această formulare, care pune în legătură cele trei categorii semantice ale demonstraţiei, descripţiei şi adevărului, surprinde şi ceea ce cu toţii suntem pregătiţi să admitem, indiferent de teoria adevărului la care am subscris. (Pentru diferitele teorii ale adevărului, vezi secţiunile în cauză ale Capitolului 2.)

Pragmatica

Pragmatica este definită ca relaţia dintre semnele lingvistice şi utilizatorii acestora. In orice abordare, limba nu este nicidecum ceva stocat în dicţionare sau în cărţile de gramatică, ci mai degrabă ceva constant utilizat de fiinţele umane. în încercarea de a arăta care sunt

domeniile pragmaticii, cea mai uşoară cale precizează că aici se includ acele teme care nu pot forma subiectul sintacticii. într-adevăr, în multe dezbateri pe tema pragmaticii, aserţiunea „Aceasta-i doar o problemă practică" este folosită pentru a elimina din discuţie anumite subiecte.

Câteva preocupări de domeniul pragmaticii sunt înfăţişate în următoarele trei subsecţiuni.

Acte de vorbire

Gramatica-sintaxa tradiţională clasifică enunţurile în mai multe categorii: afirmative, interogative, imperative şi exclamative. Ele reuşesc cu greu să surprindă toate funcţiile îndeplinite de enunţuri. Spre deosebire de sintaxă şi semantică, care studiază în primul rând tipurile de enunţ, pragmatica consideră un enunţ dat ca fiind exprimat (scris), ca făcând parte dintr-o acţiune lingvistică. Rostind un enunţ, vorbitorul face ceva. El realizează un *act de vorbire,* un *act ilocuţionar.* Există o mulţime de diferite acte de vorbire. Un enunţ declarativ poate fi folosit pentru a promite, avertiza, sfătui, insulta, lăuda, încuraja etc. De exemplu, deşi enunţul „Promit că vin la petrecere" este afirmativ din punct de vedere gramatical, nu este folosit pentru a statua ceva despre vorbitor, ci mai degrabă pentru a crea o obligaţie pe care altminteri vorbitorul nu ar fi avut-o.

Implicaţia conversaţională

Un enunţ dat este interpretat întodeauna în contextul şi/sau circumstanţele exprimării sale. Pentru a face astfel de interpretări suntem ghidaţi de psihologia populară, de propria înţelegere a „standardelor de conversaţie" şi de tot ceea ce cunoaşterea generală a lumii ne pune la dispoziţie. Un exemplu ar putea clarifica ceea ce înţelegem prin „standard de conversaţie". Să presupunem că întreb un musafir: „Doriţi o cafea?". Acesta răspunde: „Cafeaua mă va ţine treaz", ceea ce eu interpretez ca fiind un refuz. De ce? Deoarece presupun că musafirul meu se supune unui anumit standard de relevanţă al conversaţiei.

Ceea ce spune musafirul meu nu implică din punct de vedere strict logic că nu doreşte cafea. însă aceasta rezultă conform standardelor de implicaţie conversaţională. Dacă cineva spune „Am trei copii",

înţeleg că a vrut să spună că are exact trei copii. Dacă mai târziu descopăr că are cinci (prin urmare, are cel puţin trei), simt că am fost indus cumva în eroare. Vorbitorul are de partea lui logica, dar implicaţiile vorbirii şi standardelor generale ale conversaţiei sunt, din fericire, de partea mea.

Distincţia tip dicţionar/enciclopedie

Lingviştii şi filosofii limbajului încearcă să facă distincţia între ceea ce o persoană ştie despre cuvinte (parte a ceea ce numim cunoaşterea unei limbi) şi orice altceva ar mai cunoaşte ea. Cunoaşterea unei limbi mai poate fi numită *informaţie lingvistică, semantică* sau *lexicală.* Ideal, dicţionarele ar trebui să conţină numai acele informaţii despre cuvinte care sunt parte a competenţei lingvistice - adică numai informaţii lingvistice/semantice/lexicale. Orice altceva este de domeniul enciclopediilor - inventare ale cunoaşterii în genere.

Orice utilizare a cunoaşterii „enciclopedice" în interpretarea particulelor lingvistice aparţine pragmaticii. Trebuie adăugat că nu toţi teoreticienii limbajului consideră distincţia dicţionar/enciclopedie ca fiind una adevărată sau clară. Şi în practică autorii de dicţionare furnizează îndeobşte ceea ce, conform definiţiei, ar conta drept informaţii enciclopedice. *Câine* înseamnă „carnivor domestic, *caniş familiaris,* crescut în multe varietăţi sau rase", conform *The Random House Dictionary of the English Language;* dar „este crescut în multe varietăţi sau rase" este o informaţie pur lexicală? Cei care se ridică împotriva unei linii clare de demarcaţie între dicţionare şi enciclopedii - şi, prin urmare, între semantică şi pragmatică - consideră că întrebarea nu poate avea un răspuns tranşant.

Distincţia utilizare/menţionare

Deşi folosim cuvintele mai ales pentru a vorbi despre realitatea extralingvistică, câteodată este necesar şi de dorit să vorbim despre cuvintele însele. Spunem despre cuvinte că sunt *folosite* când vorbim despre realitatea extralingvistică; de ex. cuvântul *Boston* este utilizat în propoziţia „Boston este un oraş foarte populat". Cuvintele sunt apoi *menţionate* când ele însele intră în discuţie; astfel, cuvântul *Boston* este

menţionat în propoziţia „Boston are şase litere", care se referă, evident, la cuvânt şi nu la oraş. Prin convenţie, folosim ghilimelele pentru **a** crea nume de cuvinte, expresii sau propoziţii. în lingvistică, şi „italicizarea" sau sublinierea sunt folosite pentru a crea nume de particule lingvistice. De exemplu, propoziţia „Plouă" se referă la starea vremii, în timp ce propoziţia *„Plouă* este un enunţ declarativ", nu se referă la starea vremii, ci la propoziţia „scrisă italic".

Semnificaţia

Semnificaţie este un termen încărcat de înţelesuri. Clasica lucrare despre semnificaţie *The Meaning of Meaning* a lui Ogden şi Richards ajunge la 482 de pagini. Aici vom prezenta sumar câteva dintre tipurile de semnificaţie în termenii unor deosebiri fundamentale, apoi vom înfăţişa succint principalele teorii ale semnificaţiei.

Tipuri de semnificaţie

Semne naturale/Semne convenţionale

Unele fenomene sunt semne ale altor fenomene. Norii negri sunt semn de ploaie. (Altfel spus: Norii negri semnifică ploaia.) Relaţia dintre norii negri şi ploaie face parte din ordinea cauzală a naturii, şi oamenii nu pot decât observa aceasta. Simptomele, în sensul medical obişnuit, sunt întodeauna *semne naturale.* Spre deosebire de acestea, *semnele convenţionale* îşi extrag înţelesul din convenţiile umane. O convenţie este un acord care are forţă în anumite comunităţi umane, fie pentru că oamenii le-au acceptat treptat şi le respectă, fie printr-o înţelegere explicită (având câteodată forţa unei legi). Semnele de circulaţie şi semnificaţiile culorilor de semafor constituie un bun exemplu de convenţie care, bazându-se pe o tradiţie, are azi forţă de lege.

Semne lingvistice/Semne nonlingvistice

Toate semnele convenţionale de tipul semnelor de circulaţie, care nu fac parte din limbajul natural, formează clasa *semnelor nonlingvistice.* Prin urmare, *semnele lingvistice* aparţin unui limbaj natural: cuvinte, expresii, propoziţii. Lingviştii vorbesc şi de unităţi minimale

de limbaj, cele mai mici semne lingvistice, numindu-le *morfeme.* Astfel, cuvântul *acceptable* (acceptabil) conţine 2 morfeme: *accept* (a accepta) şi *able* (apt). Semnele nonlingvistice au o semnificaţie non-lingvistice de diverse tipuri, în timp ce semnele lingvistice au variate înţelesuri lingvistice.

Semnificaţie cognitivă/Semnificaţie non-cognitivă

Semnificaţia cognitivă este acel tip de semnificaţie care permite anumitor propoziţii declarative să fie adevărate sau false. Altfel spus, semnificaţia cognitivă ar putea fi definită ca fiind aceea semnificaţie relevantă pentru valoarea de adevăr a propoziţiei. La acest tip de înţeles ne referim în maxima „Problemele de semnificaţie vin înaintea celor de adevăr" - ceea ce însenina că, mai simplu spus, trebuie să ştim care este sensul cognitiv al propoziţiei înainte să putem pune problema valorii ei de adevăr.

Unele propoziţii declarative nu au înţelesul potrivit pentru a le aprecia adevărul sau falsitatea (pentru a le evalua din punct de vedere semantic). Spunem despre ele că nu au înţeles cognitiv, deşi în mod obişnuit ele pot avea variate *înţelesuri noncognitive.* „Unele numere verzi sunt leneşe" nu are înţelesul potrivit pentru a-i atribui o valoare de adevăr - altfel spus, nu are înţeles cognitiv. Dar ea poate avea un înţeles lingvistic noncognitiv şi s-ar putea - în termeni de imaginaţie - să aibă un înţeles psihologic pentru unele persoane.

Semnificaţia ca sens/Semnificaţia ca referinţă

Exemplul clasic pentru a explicita cele două aspecte ale semnificaţiei a fost oferit de Gottlob Frege (1848-1925). „Luceafărul de dimineaţă" şi „Luceafărul de seară" au sensuri diferite. Nu avem termeni potriviţi pentru a reda ideea de sens. Uneori se suprapune celei de *intens iune,* alteori cu cea de *semnificaţie.* în orice caz, sensul expresiei „Luceafărul de dimineaţă" este acela de „corp ceresc ce poate fi zărit de pe Pământ dimineaţa", iar cel al expresiei „Luceafărul de seară" este acela de „corp ceresc ce poate fi zărit seara". Ne dăm seama că, deşi deosebite ca sens, cele două expresii au aceeaşi referinţă: ambele se referă la planeta Venus. Frege a pus la punct distincţia sens/referinţă în încercarea de explica de ce „Luceafărul de dimineaţă este Luceafărul de seară" este o propoziţie informativă, iar „Luceafărul de dimineaţă este Luceafărul de dimineaţă" nu este o propoziţie informativă.

Semnificaţia vorbitorului/Semnificaţia cuvântului - Semnificaţia propoziţiei

In cele mai bune circumstanţe, ceea ce vreau să spun folosind un cuvânt coincide cu semnificaţia lui; şi ceea ce vreau să spun folosind o propoziţie este ceea ce semnifică ea. Dar ceea ce am vrut să spun (intenţia mea de comunicare) se deosebeşte în principiu - şi se poate diferenţia practic - de înţelesurile standard ale fragmentelor lingvistice pe care le-am ales. Aş putea căuta un cuvânt care să indice punctul culminant al unui eveniment şi să aleg *climateric* sau *climatic,* caz în care cuvântul ales (având semnificaţia pe care o are) nu va spune ceea ce am vrut să spun.

Tot aşa, aş putea gândi că propoziţia „Mary nu este mai bătrână decât Harry" semnifică faptul că amândoi au aceeaşi vârstă. Dacă înţelesul vorbitorului nu coincide cu cel al cuvântului sau propoziţiei apare neînţelegerea, interpretarea eronată. Putem evita situaţiile de acest gen, de vreme ce majoritatea oamenilor au capacitatea (utilizând psihologia populară şi indiciile contextuale) de a „ghici" ceea ce realmente vrea să spună interlocutorul, chiar dacă el spune realmente altceva. Studiul înţelesului vorbitorului şi al modalităţilor de determinare a acestuia, ca deosebit de înţelesul lingvistic, aparţine pragmaticii.

Teorii ale semnificaţiei

în categoria semnificaţiei lingvistice intră o mulţime de tipuri de semnificaţii. Una dintre explicaţiile pentru care există o varietate de teorii ale semnificaţiei este dată de faptul că filosofii au căutat şi au pus la punct teorii pentru diferite tipuri de semnificaţii. De asemenea, teoriile semnificaţiei sunt influenţate şi de concepţiile psihologice rivale. Cele mai importante teorii ale semnificaţiei vor fi redate pe scurt în cele ce urmează:

Semantica intenţională

Semantica intenţională- construită de H.P. Grice (1913-1988) - încearcă să explice înţelesul vorbitorului ca pe o formă de acţiune intenţională. Scopul semanticii intenţionale este explicaţia semanticii în termeni pur psihologici; mai precis, cu ajutorul intenţiilor şi al credinţelor. In toate cazurile importante de comunicare, o persoană care rosteşte un enunţ intenţionează (şi are motive să se aştepte la) inducerea unei credinţe, p, unei alte persoane. Mai mult decât atât, vorbitorul speră

ca interlocutorul său să creadă că p tocmai pentru că îi recunoaşte intenţia de comunicare. Astfel, rostesc „Azi e marţi" în intenţia şi aşteptându-mă să induc că este marţi celor care mă ascultă. Cei care mă aud realizează că spunând „Azi e marţi" sunt subiectul unui act intenţional de comunicare având o legătură standard cu o anumită credinţă despre ziua în care are loc vorbirea.

Semantica intenţională face din înţelesul unei propoziţii rostite o funcţie a credinţei pe care o induce de obicei (în circumstanţele obişnuite). Cât de mult această teorie dă seama de semnificaţie va depinde, prin urmare, de cazul în care *conţinutul credinţei* poate fi caracterizat fără a reintroduce categorii semantice sau lingvistice.

Teoriile functionaliste

O familie de teorii, parţial suprapuse şi inter-relaţionând, a fost prezentată sub denumirea de funcţionalism. Ele pot fi împărţite în trei grupe principale.

(1) Teorii care susţin că înţelesul unor particule lingvistice precum cuvintele sau expresiile ar trebui explicat în termenii funcţiilor pe care le au în sistemul lingvistic, limbajul adică, luat ca întreg.

(2) Teorii după care comportamentul lingvistic al oamenilor priviţi ca organisme într-un mediu ar trebui înţeles funcţie de contribuţia acestuia la supravieţuirea şi bunăstarea lor.

(3) Teorii care susţin că stările mentale, caracterizate funcţional, ar putea fi „purtători" metafizici ultimi ai psihologicului şi lingvisticului.

Teoria rolului conceptual

Teoria rolului conceptual încearcă să explice în ce constă autoritatea lingvistică. De exemplu, ce înseamnă a spune că cineva şi-a însuşit conceptul de câine? Ajunge să cunoască rolul cuvântului *dog* dacă vorbeşte engleza, al cuvântului *chien* dacă vorbeşte franceza, al cuvântului *hund* dacă este vorbitor de germană etc. Deşi însuşirea unui concept în teoria rolului conceptual este explicitată prin intermediul înţelegerii rolului unui cuvânt, rolul acelui cuvânt ar putea fi acelaşi cu al altor cuvinte, în alte limbi. Aceasta oferă conceptelor o anumită independenţă faţă de limbajele particulare. (De observat că această teorie este tot o formă de funcţionalism.)

Behaviorismul

în filosofia limbajului, behaviorismul este doar o aplicaţie a behaviorismului psihologic. Pentru a spune că cineva înţelege un enunţ S (sau ştie ce înseamnă S), acesta ar trebui „tradus" într-o serie de afirmaţii cu privire la comportamentul deschis, public observabil al persoanei în cauză. Este fără îndoială adevărat că putem deseori folosi indicii de comportament care să ajute la decizia dacă cineva înţelege un enunţ (sau orice alceva), dar asta nu înseamnă că înţelegerea *este identică cu* comportamenul.

De vreme ce vorbirea este probabil cel mai complicat dintre comportamentele umane, nu pare acceptabil să poată fi explicată în termenii (cu necesitate mai simpli ai) comportamentului nonlingvistic. (Ceea ce nu înseamnă că respingem posibilitatea ca de multe ori să ne fie de folos relaţionarea diferitelor comportamente lingvistice. De exemplu, propoziţia adevărată „X crede că p" se leagă de tendinţa lui S de a răspunde la întrebarea „Crezi că p?" cu „Da".)

Teoriile limbajului mental

Mai mulţi psihologi ai cogniţiei şi câţiva filosofi ai limbajului consideră că oamenii posedă un *limbaj al gândirii.* Expresia este tratată cu seriozitate şi luată ad litteram. Există, spun ei, simboluri interne care au proprietăţi de intenţionalitate şi sistematicitate. Acestea formează limbajul gândirii, sau, mai informai spus, *mentalizarea.* Limbajul gândirii nu este dobândit; de fapt, el explică capacitatea de a ne însuşi limbajul natural pe care îl vorbim.

Susţinătorii limbajului mental pretind că ne oferă o teorie empiric verificabilă asupra capacităţii umane de a folosi limbajul. Ei subliniază şi caracterul *nonmiraculos* al ipotezei lor. Limbajul gândirii se realizează fizic în creier şi în sistemul nervos central. A spune că limbajul mental este *înnăscut* înseamnă, prin urmare, că în sistemul nervos uman se înrădăcinează mult mai mult decât empiriştii şi-au imaginat vreodată.

Semantica condiţiilor de adevăr

Pentru a înţelege, conform acestei teorii, un enunţ S, trebuie doar să cunoaştem condiţiile în care S ar fi adevărat. Pentru mulţi gânditori aceasta pare teoria cea mai evidentă şi mai naturală a semnificaţiei, cel puţin pentru enunţurile declarative. înţeleg enunţul „Plouă" pentru că

ştiu ce vreme ar face ca acest enunţ să fie adevărat, respectiv fals. Mai mult, nu numai că pot da o descriere abstractă a acestor stări meteo, dar le şi recunosc când au loc. Pot, prin urinare, *să decid,* în orice ocazie ce valoare de adevăr are „Plouă".

Nu toate enunţurile suni ;itât de simplu de rezolvat ca enunţul „Plouă". Să considerăm enunţul „Nu există cel mai mare număr prim". Bineînţeles, pot spune care este condiţia lui de adevăr: este adevărat numai în cazul în care nu exista un cel mai mare număr prim. Totuşi, aceasta este numai o descriere abstractă a condiţiei de adevăr şi este, suspectabil, exprimată cu aceleaşi cuvinte ca enunţul însuşi. Este o chestiune controversată dacă suntem îndreptăţiţi să susţinem că înţelegem enunţurile ale căror condiţii de adevăr Ie putem specifica în chiar limbajul enunţurilor însele şi a căror îndeplinire nu o putem decide.

Teoria asertibilităţii

Pentru a înţelege o propoziţie S, conform *teoriei asertabilităţii,* trebuie să ştim condiţiile în care S ar putea fi asertat. Aici, „ar putea fi asertat" este înţeles prin „e garantat asertabil" sau „este întemeiat asertabil" sau „este asertabil dincolo de orice contestare". (Vezi şi discuţia cu privire la teoria asertabilităţii a adevărului, Capitolul 2.)

Pentru anumite enunţuri, punctul de vedere al condiţiei de adevăr şi cel al asertabilităţii se suprapun. Voi fi contestat pentru aserţiunea „Plouă" numai în condiţiile care, conform teoriei condiţiei de adevăr, fac ca aserţiunea mea să fie falsă; pentru alte enunţuri, cele două teorii sunt divergente. Exemplul clasic - introdus de Michael Dummett (n. 1925) - este: enunţul „Jones a fost curajos" se referă la Jones, acum mort, care nu a înfruntat niciodată un pericol. Conform perspectivei condiţiilor de adevăr (perspectiva *clasică),* enunţul poate fi şi adevărat, şi fals, chiar dacă nu putem decide. Totuşi, de vreme ce această propoziţie nu are condiţii determinate de asertabilitate, ea se dovedeşte a nu fi nici falsă, nici adevărată.

Verificaţionismul

Verificaţionismul, cunoscut şi drept *criteriul de verificare empirică a proprietăţii de a avea un înţeles,* este strâns legat de perspectiva asertabilităţii. Ceea ce spune este că a înţelege orice enunţ non-analitic înseamnă a şti ce presupune a-1 verifica - cu alte cuvinte, ce trece drept

evidenţă ultimă a adevărului său. Datorită problemelor ce apar relativ la verificarea unor generalităţi universale de tipul „Toate ciorile sunt negre" (pe care toată lumea îl consideră semnificativ empiric), mulţi autori simpatizând cu verificaţionismul au înlocuit *verificabilitatea* cu *falsificabilitatea.* înţeleg sensul propoziţiei „Toate ciorile sunt negre" pentru că ştiu care ar fi *evidenţa ultimă* a falsităţii sale.

Ar putea exista enunţuri compuse din cuvinte familiare, de exemplu „Aici se va construi un oraş cândva" şi „Rugăciunile se îndeplinesc", care nu satisfac criteriul falsificabilităţii. Unul din motivele pentru care enunţurile menţionate nu pot fi falsificate este „deschiderea" lor în viitor. Astfel, o rugăciune nu a dat încă rezultate, dar ar putea da eventual. Similar în cazul enunţului referitor la oraşul încă neconstruit.

Teoria utilizării

Punctul de vedere după care „înţelesul este folosirea", deşi asociat de cele mai multe ori cu .Wittgenstein, nu a fost înaintat de acest filosof ca o teorie generală a semnificaţiei. Totuşi, mai mulţi filosofi, pornind de la Wittgenstein, au gândit că o teorie generală a semnificaţiei, sau ceva cât mai apropiat, s-ar putea construi având ca piatră de temelie sloganul lui Wittgenstein. Conform acestor teoreticieni, singurul mod de a înţelege propoziţiile este observarea modului în care acestea sunt folosite în viaţa de zi cu zi. Evident, aceasta presupune o descriere atentă a utilizărilor aparent similare (dar niciodată distincte) ale particulelor lingvistice. Wittgenstein a spus că a înţelege o limbă înseamnă a înţelege un mod de viaţă. Ceea ce pare să sugereze acelora ce doresc să studieze limbajul că ar trebui să facă pentru „triburile" lor ceea ce îndeobşte un etnograf/antropolog face pentru triburile pe care le cercetează. Ceea ce presupune cel puţin o dare de seamă completă asupra întregului set de practici, lingvistice şi nonlingvistice, ce compun o formă de viaţă.

Teoria non-teorie

Punctul de vedere al lui Wittgenstein pare a. fi cel după care o teorie filosofică a înţelesului este şi imposibilă, şi nenecesară. Nimic nu se ascunde în spatele practicilor noastre lingvistice care ne-ar ajuta să le explicăm în modul în care realitatea microfizică o explică pe cea macrofizică. Conform lui Wittgenstein, tot ceea ce avem nevoie sunt

descrieri clare ale fenomenelor lingvistice care să ne amintească de ceea ce realmente cu toţii ştim. Aceasta ne întoarce, bineînţeles, la ideea filosofiei ca etnografie, în calitate de descriere atentă şi detaliată - iar aceasta se leagă de altă idee. Avem nevoie de aceste descrieri clare a ceea ce ştim cu toţii când avem de-a tace cu un „tablou" fals despre cum ar trebui lucrurile să fie. Wittgenstein a conceput descrierile detaliate ca antidot al falselor „tablouri".

Un filosof contemporan - Stcphen Schiffer (n. 1940) - a prezentat o foarte succintă teorie non-teorie a semnificaţiei: nu există semnificaţie (deşi, evident, putem vorbi despre ce vreau eu să spun, ce vrei tu să spui, ce semnifică propo/itiile sau cuvintele), deci nu există nici un obiect pentru o teorie a semnificaţiei.

Rezumat

Am văzut cum comportamentul lingvistic (folosirea limbajului) dă naştere, în ciuda familiarităţii sale, mai multor probleme filosofice. Unele dintre aceste probleme sunt sugerate de lingvistică, ştiinţa fenomenelor lingvistice. într-adevăr, cea mai mare parte a acestei interesante cercetări este interdisciplinară.

Fenomenele lingvistice sunt complexe şi cu multe faţete. Sintactica studiază relaţia dintre semnele lingvistice (cuvinte, expresii, enunţuri). Fiecare limbaj natural îşi are propria sintaxă — adică, un set de reguli ce precizează cum pot fi combinate cuvinte cu variate forme gramaticale. Sintaxa include şi acele trăsături formale ale unei limbi care pot fi studiate independent de înţelesul lor.

Semantica studiază relaţia semnelelor lingvistice cu lumea, cu realitatea extralingvistică. Am văzut că există trei relaţii semantice majore: relaţia dintre nume şi ceea ce numesc ele, relaţia dintre descripţii şi entităţile cărora li se aplică şi cea dintre aserţiuni (enunţuri ce posedă valoare de adevăr) şi ceea ce le face să fie adevărate sau false. în cele din urmă, pragmatica studiază toate acele trăsături ale limbajului legate de utilizarea sa-propriu-zisă de către vorbitori sau scriitori.

Există multe tipuri de înţeles care nu au nimic de-a face cu limbajul şi convenţiile lui. Dar chiar în interiorul limbajului, înţelesul nu este un fenomen omogen. De exemplu, trebuie distins între ceea ce vor oamenii să spună folosind limbajul de ceea ce semnifică propoziţiile şi cuvintele pe care le folosesc. A trebuit să vedem şi că înţelesul ca sens

trebuie deosebit de înţelesul ca referinţă. Unul dintre cele mai importante tipuri de înţeles este înţelesul cognitiv - acel aspect al înţelesului unui enunţ care este relevant pentru a-i decide valoarea de adevăr. Enunţurile „Este frig şi este soare" şi „Este frig, dar este soare" au acelaşi înţeles cognitiv, în timp ce semnificaţia lor este total diferită (dar" indică surpriza, „şi" - contrastul.)

în final, am trecut în revistă cele mai importante teorii ale înţelesului aflate în atenţia filosofilor. Cum explicăm ceea ce se petrece când înţelegem înţelesul unui cuvânt, al unei expresii sau al unei fraze? în ce constă însuşirea semnificaţiilor? Acestea sunt întrebări la care încearcă să răspundă variatele teorii ale semnificaţiei.

Recomandări de lectură

Deşi o mulţime de cercetări noi în domeniul limbajului s-au făcut de când a fost publicată, *The Encyclopedia of Philosophy* conţine prezentări utile nedepăşite. Există mai multe dezbateri scurte pe variate teme şi termeni în legătură cu limbajul, dar cele mai folositoare, în scop orientativ, sunt „Language, Language, Philosophy of şi „Artificial and Natural Languages". în *The Handbook of Western Philosophy,* sunt relevante articolele „Theories of Meaning from Reference to Use" şi „Theories of Meaning: After Use Theory".

Aproape toate discuţiile pe teme de filosofie a limbajului, chiar cele ce se vor elementare, sunt dificile şi dense. Un bun manual de lingvistică este *Introduction to Theoretical Lingvistics* (1968) a lui John Lyons. O altă carte aparţinând unui lingvist din care un student începător la filosofie poate învăţa multe este *Language and Information* (1988) de Zelling Harris. Lingvistul cu cel mai mare impact în filosofie este, bineînţeles, Noam Chomsky. Din multele cărţi pe care le semnează, studentul la filosofie ar putea să aleagă *Cartesian Linguistics* (1966) şi *Reflections on Language* (1975).

Alte patru cărţi aparţinând unor lingvişti ar trebui menţionate. *Linguistics in Philosophy* (1967) a lui Zeno Vendler încearcă să demonstreze cum se poate folosi lingvistica pentru a rezolva probleme filosofice. Cartea lui George Lakoff *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind* (1987) pune la îndoială presupoziţiile standard ale lingviştilor şi filosofilor limbajului, în particular cea conform căreia se poate trasa un hotar ferm între semantică şi pragmatică. *The Vastness of Natural Languages* de D. Terence Langendoen şi Paul M. Postai (1985) este o lucrare tehnică care evidenţiază analogiile dintre lingvistică şi sistemele matematice. In cele din urmă, cartea lui James D. McCawly *Adverbs, VowelesandObjectsofWonder(1979)*

este o interesantă colecţie de eseuri - unele foarte tehnice, altele uşor accesibile - pe un spectru larg de teme lingvistice.

Trei cărţi relativ uşor de citit şi ale căror titluri sugerează domeniile acoperite sunt *Why Does Language Mattcr to Philosophy?* (1975) a lui Ian Hacking; *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language* (1984) a lui Simon Blackburn şi *Relevame: Communication and Cognition* (1986) de Dan Sperber şi Deirdre Wilson. Din această ultimă carte am împrumutat exemplul „Cafeaua mă va ţine treaz" folosit în discuţia despre relevanţa conversaţională.

Cel mai clar dintre studiile mai recente, acoperind toate subiectele tratate în acest capitol, este *The Mvaning of Language* (1987) a lui Robert M. Martin.

Şase antologii din seria *Oxford Keadings in Philosophy* conţin articole la diferite niveluri de accesibilitate relativ la filosofia limbajului. Acestea sunt: *Philosophical Logic,* editat de P.F. Stiuwson (1967), care include articolul lui Dummett „Truth", de unde derivă exemplul „Jones a fost curajos"; *The Theory of Meaning,* editat de G.H.R. Parkinson (1968); *Referente Syntax,* editat de Peter A.M. Seuren (1974); *The Philosophy of Linguistics,* editat de Jerrold J. Katz (1985) şi *Proposition and Attitudes,* editat de Nathan Salmon şi Scott Soames (1988). O altă antologie utilă este *Reference, Truth and Reality: Essays on the Philosophy of Language,* editată de Mark Platts (1980).

Mai multe alte cărţi utile tratează anumite subiecte sau abordează studiul limbajului dintr-un punct de vedere particular şi de multe ori controversat. (Studentul ar trebui să nu uite că acestea au fost scrise pentru specialişti şi sunt, în mare parte, cărţi cu un grad înalt de dificultate.) Printre acestea se numără: *Word an Object* (1960) de Willard Van Orman Quine; *The Diversity of Meaning* (1962) de L. Jonathan Cohen; *Communication: A Logical Model* (1963) de David Harrah; *The Philosophy of Lxinguage* (1966) de Jerrold J. Katz; *Referring* (1957) de Leonard Linsky; *Convention: A Philosophical Study* (1969) de David K. Lewis; Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (1969) de John R. Searle; *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import* (1971) a lui Jerrold J. Katz; *Discourse and Its Presuppositions* (1972) de Charles Landesman; *Linguistic Representation* (1974) de Jay F. Rosenberg; The Language of Thought (1975) de Jerry A. Fodor; *Language, Thought and Other Biological Categories: New Foundation for Realism* (1984) de Ruth Garrett Millikan; *Logic and Gramar: An Approach to Meaning in Natural Language* (1984) de Norbert Hornstein; *How is Language Possible?* (1987) de J.N. Hattiangadi; *Philosophical Logic: An Introduction* (1989) de Sybil Wolfram; *Propositional Attitudes: An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them* (1990) de Mark Richard.

Cartea lui Stephen R. Schiffer, *Meaning* (1972), ne oferă o prezentare clară şi convingătoare a semanticii de tip Grice, bazată pe conceptul de intenţionalitate. O lucrare mai târzie a lui Schiffer, *Remnants of Meaning* (1987), ne arată de ce teoria sa mai veche nu funcţionează şi ne oferă o „teorie non-teorie" a semnificaţiei.

CAPITOLUL 7

7. ETICA: FILOSOFIA SOCIALĂ ŞI POLITICĂ

Etica, ca aventură filosofică reflexivă, încearcă să dea un sens teoretic modului în care noi clasificăm propriile acţiuni în categoriile fundamentale de permis, nepennis şi obligatoriu din punct de vedere moral. în mod constant, fiinţele umane evaluează acţiunile proprii şi ale celorlalţi dintr-un punct de vedere strict moral. Ce fac cu exactitate în aceste circumstanţe? Ne putem apăra sistematic valorile morale sau ele sunt, la bază, doar prejudecăţi culturale? Vom vedea cum filosofii, încercând să răspundă acestor întrebări, au elaborat mai multe teorii asupra naturii moralităţii. Aceste teorii de ordinul doi, metaetice, se împart în trei tipuri fundamentale:

(1) teorii cognitive, care susţin că judecăţile etice sunt adevărate sau false, că există adevăruri morale şi cunoaşterea acestora este posibilă;

(2) teorii imperativiste, după care judecăţile etice sunt reguli propriu-zise şi, prin urmare, nu sunt nici adevărate, nici false;

(3) teorii emotiviste, care susţin că judecăţile etice sunt doar exclamaţii produse de un sentiment sau altul.

Cele mai importante deosebiri în modul filosofilor de a concepe valorizarea morală apar atunci când ei consideră sau nu că urmările unei acţiuni sunt determinante pentru „moralitatea" acesteia. Cei pentru care consecinţele sunt irelevante sunt numiţi deontologi; cei pentru care

contează exclusiv consecinţele se numesc consecvenţialişti. Deşi nu mai era nevoie să o spunem, deontologii şi consecvenţialiştii nu cad de acord în privinţa a ceea ce ar trebui să constituie un bun argument moral.

Aproape toate fiinţele umane trăiesc în grupuri sociale; în plus, cei mai mulţi oameni trăiesc în interiorul unor state - adică în unităţi politice ce exercită o anumită autoritate legală asupra lor. Una dintre temele abordate în cea de-a doua parte q acestui capitol este, prin urmare, modul în care moralitatea personală este afectată de contextul social-politic.

Etica

Etimologie

în limbile europene contemporane, cuvintele *moral* şi *etic* sunt aproape întotdeauna utilizate sinonimic. *Etică* şi *etic* provin din grecescul *ethos,* însemnând uzanţă, caracter, dispoziţie proprie. *Moralitate* şi *morală* derivă din latinescul *mores,* însemnând obiceiuri, maniere, moravuri.

Ar mai trebui precizate alte două etimologii: *societate* şi *social* provin din *socius* (lat.), care înseamnă aliat, companion, tovarăş; *politică, politic* provin din *polis* (gr.), adică oraş, cetate. De vreme ce cetăţi greceşti precum Atena sau Sparta au fost independente, suverane, deci entităţi politice, *polis* se traduce deseori prin oraş-stat. Această semnificaţie a influenţat modul în care folosim azi termenul *politic* şi termenii înrudiţi.

Probleme primare/Probleme secundare

Deliberarea

Oamenii sunt împinşi să acţioneze dintr-o mulţime de motive, care nu sunt numai complicate, dar şi foarte variate. Ceea ce oamenii vor, doresc sau simt că au nevoie - planurile şi proiectele pe termen scurt, ca şi ambiţiile şi ţelurile cu bătaie lungă - toate le influenţează

alegerea acţiunilor. Bineînţeles, mulie simt atât de obişnuite, devenind rutină, încât nu au nevoie să fie precedate de gândire; în alte cazuri se impune o gândire serioasă înainte de a acţiona. Aceasta se numeşte *deliberare,* iar acţiunile care rezultă sunt lauite *d< liberat* sau *cu deliberare.*

Se presupune că o anumită categorie de acţiuni este luată în calcul pentru că agentul gândeşte că realizarea lor va satisface o dorinţă. *{Agent* este termenul preferat în etică pentru a desemna persoana care acţionează.) Pot apărea probleme de trei tipuri: tehnice, dictate de prudenţă şi morale.

Probleme tehnice

Problemele tehnice sunt întrebări cu privire la cea mai bună sau mai eficientă modalitate de a face ceva. Chiar şi cineva decis să ucidă se va gândi la cea mai bună cale de a-şi duce planul la capăt - prin împuşcare, înjunghiere, otrăvire etc. Mai puţin dramatic, multe dintre sarcinile practice şi proiectele cotidiene dau naştere problemelor de natură tehnică.

Probleme dictate de prudenţă

Problemele dictate de prudenţă sunt întrebări despre cum anume va afecta acţiunea în cauză, pe termen lung, interesele şi bunăstarea agentului respectiv. Multe acţiuni care ar satisface o dorinţă de moment sau chiar un scop anume sunt cu toate acestea respinse din motive de prudenţă. Prudenţa cere abilitatea agentului de a proiecta şi de a se lăsa ghidat de consecinţele în viitor ale acţiunilor sale prezente; de fapt, oamenii par a se deosebi considerabil în funcţie de gradul în care deţin această abilitate. Deşi consideraţiile dictatede prudenţă diferă de cele morale (fiind în mod esenţial egocentrice), criminologii şi alţi cercetători ai naturii umane estimează că 70-80% din comportamentele imorale, antisociale şi dăunătoare aproapelui sunt acţiuni imprudente. Prin urmare, un „interes educat" ar putea elimina mare parte din acţiunile reprobabile.

Probleme morale

Multe acţiuni fezabile din punct de vedere tenmc şi chiar prudente, ar putea fi, cu toate acestea, respinse pe baze morale. O persoană ar putea lua în considerare un anume act şi decide în final împotriva săvârşirii sale spunând: „Nu pot face asta, ar fi greşit!".

Din nefericire, aceasta nu opreşte pe toată lumea. Cei având „conştiinţă morală" (persoane care-şi face griji cu privire la moralitate) nici măcar nu iau în consideraţie acţiunile evident imorale. Adică nu percep aceste acţiuni ca fiind alternative reale. De exemplu, mulţi dintre noi nu ne pierdem timpul întrebându-ne dacă ar trebui sau nu să ucidem pentru a atinge un scop; uciderea este o operaţiune atât de temeinic respinsă încât nici măcar nu gândim serios asupra ei. Sigur, există şi multe cazuri în care este mult mai puţin clar dacă un anumit curs al acţiunii este sau nu acceptabil din punct de vedere moral. Asemenea cazuri dau mult de gândit, şi nici aşa nu avem garanţia unei clasificări, nu avem o soluţie indubitabil corectă.

Punctul moral de vedere

întrebând „dar n-ar fi greşit?" privim acţiunea din perspectivă morală: aceasta este o perspectivă „sui-generis" (formează o categorie distinctă) şi nu poate fi explicată în termenii a ceva mai fundamental. Puţinii oameni care au deficienţa de a nu înţelege despre ce vorbim când vorbim despre moralitate probabil că nu vor ajunge niciodată la o concepţie morală.. Mulţi oameni comit acte imorale şi există multe neînţelegeri cu privire la moralitate, dar foarte puţini sunt cei lipsiţi totalmente de conştiinţa morală. Cu alte cuvinte, aproape cu toţii ştim să privim acţiunile umane din perspectivă morală.

Ar trebui să adăugăm că toţi filosofii cad de acord asupra faptului că moralitatea este *sui-generis.* Au fost făcute multe încercări pentru a deriva moralitatea din consideraţii legate de interese personale, prudenţă ori raţionalitate economică.

„Bine" şi „Rău"

în limbajul obişnuit vorbim adesea despre moralitate în termeni de „bine" şi „rău". Totuşi, ar trebui să ne reamintim că noi împărţim acţiunile în trei şi nu în două categorii. Acţiunile sunt *permise,* e în regulă dacă le săvârşim, sau *nepermise,* nu e în regulă dacă le săvârşim şi *obligatorii,* adică nu e bine dacă nu le ducem la capăt. Ar trebui notat şi că termenul *rău* este ambiguu, de vreme ce poate semnifica rău din punct de vedere tehnic, sau estetic, rău din perspectiva manierelor, sau

din cea a prudenţei, rău din punct de vedere legal sau rău moral. Toate sunt sensuri distincte de rău, deşi asta nu înseamnă că între ele nu pot exista conexiuni. De exemplu, faptul că o acţiune este greşită din perspectiva dreptului penal semnifică deseori că este şi imprudentă.

Probleme morale de prim ordin

De vreme ce apar în procesul de deliberare, problemele morale au natură practică. Iile sunt întrebări pe care agentul şi le pune cu privire la ce are de făcut în *viitorul apropiat.* De cele mai multe ori el poate răspunde la aceste întrebări şi acţionează fără probleme de conştiinţă. Câteodată, problemele de acest gen nu cedează. Atunci agentului i se pune o serioasă *problemă morală de prim ordin.* Chiar dacă un agent particular ajunge sau nu să reflecteze într-un mod general la naturăviTioralităţii, oamenii au ajuns, cu toţii, de la consideraţii practice mai muh\sau mai puţin presante la reflecţia asupra contextului intelectual general în care ar trebui situate problemele de natură practică.

Problemele morale secunde

Problemele morale de ordinul doi, numite şi probleme *metaetice,* sunt probleme filosofice cu privire la natura moralităţii. Ele dau naştere la teorii filosofice asupra moralităţii, altfel spus perspective rivale asupra moralităţii în care sentinţele morale ar trebui analizate. în secţiunea care urmează vom lua în considerare trei teorii majore asupra naturii moralităţii: cognitivismul, imperativismul şi emotivismul.

Teorii ale moralităţii

Cognitivismul

Cognitivismul este punctul de vedere după care sentinţele morale - de tipul „E rău să furi" sau „Sexul premarital este permis" - au valori de adevăr, cu alte cuvinte sunt adevărate sau false. Ceea ce s-ar putea spune şi aşa: sentinţele morale sunt enunţuri propriu-zise. Prin urmare, cognitivistul susţine că există ceva de genul cunoaşterii morale, pe care

oamenii o ating atunci când au opinii întemeiate şi adevărate privind moralitatea. (Vezi discuţia despre cunoaştere în Capitolul 2.) Rezultă că probleme morale de tipul „E rău să furi?" sau „Este sexul premarital permis din punct de vedere moral?" sunt întrebări obiective - au, adică, răspunsuri corecte sau false.

în dezbaterile contemporane, cognitivismul este numit şi *realism moral.* Când este declarat cognitivismul (realismul moral), mulţi oameni din afara mediului filosofic găsesc atractivă această abordare; totuşi, e la fel de adevărat că aceştia spun deseori lucruri incomparabile cu cognitivismul. „Moralitatea este o chestiune de opinie" sau „ţine de ceea ce comunitatea din care faci parte consideră a fi bine sau rău" - iată două viziuni care nu sunt consistent cognitiviste.

Argumentul argumentelor

Unul dintre raţionamentele în sprijinul cognitivismului este numit *argumentul argumentelor.* Oamenii oferă raţionamente care au ca premise şi concluzii enunţuri morale. în genere, se presupune că putem, de exemplu, argumenta în favoarea pretenţiei că a fura este greşit din punct de vedere moral. Dar logica ne învaţă că părţile componente ale raţionamentelor trebuie să fie enunţuri propriu-zise (genuine); prin urmare, enunţurile morale sunt enunţuri genuine.

Problema corespondentei

Marea dificultate pentru spgnitivişti constă în a explica cu ce anume corespund enunţurile morale,atunci când sunt adevărate. Să presupunem că sunteţi cognitivişti şi gândiţi că propoziţia „E rău să furi" este adevărată. Ce face ca această propoziţie să fie adevărată? Cum o testăm dacă este adevărată? Dificultatea constă în a da, pentru „A fura este rău", un argument echivalent cu cel pe care-l furnizăm pentru un **enunţ** obişnuit, non-moral, precum „Plouă". Dacă cineva întreabă ce face ca ultima propoziţie să fie adevărată, spunem „Vremea din zonă"; dacă suntem întrebaţi încotro să privim, spunem „Afară, pe fereastră".

Sunt enunţurile morale analitice?

Comparaţia cu vremea poate părea irelevantă. încotro privim, până la mină, pentru a vedea ce face ca propoziţia „Toţi burlacii sunt necăs u.nir să fie adevărată? Cu siguranţă, nu trebuie să observăm

fiecare burlac sau să acumulăm oarecare cunoştinţe despre lume. Luăm în consideraţie doar definiţiile cuvintelor *burlac* şi *necăsătorit* şi descoperim, după puţine reflecţie, că „Toţi burlacii sunt necăsătoriţi" este adevărată cu necesitate pentru că este adevărată analitic (sau „prin definiţie")- Aici putem găsi mai degrabă un model pentru enunţurile morale.

Din păcate, e greu de văzut cum enunţuri precum „A fura e rău" pot fi adevărate prin definiţie. Putem, bineînţeles, să le facem adevărate definind *a fura* ca „a lua ceva în mod ilegal". Enunţul nostru moral devine „E greşit a lua ceva în mod ilegal", care este analitic adevărat, dar nu ne ajută cu nimic. Tot ceea ce poate realiza această definiţie este să forţeze persoana care se întreabă dacă e rău să furi să se întrebe dacă anumite modalităţi de a lua ceva sunt ilegale.

Imperativismul

Imperativismul este perspectiva conform căreia sentimentele morale sunt *imperative deghizate.* Deşi declarative din punct de vedere gramatical, sentinţele morale funcţionează ca *reguli.* Putem spune din capul locului că nu este o obiecţie pentru imperativism faptul că pretinde că enunţuri dintr-o anumită categorie gramaticală nu au funcţia pe care ar avea-o în mod obişnuit. Nu toate enunţurile dintr-o categorie gramaticală dată au aceeaşi funcţie, şi, în orice caz, propoziţiile gramaticale sunt folosite într-o varietate de modalităţi. Prin urmare, **e** posibil ca „E rău să furi" să semnifice cu aproximaţie „Nu fura!" şi ca „Sexul premarital este permis din punct de vedere moral" să însemne ceva de genul „Nu lua ca regla «Să nu faci sex premarital»".

Argumente în sprijinul imperativismului

Mai multe consideraţii, şi nu un argument singular, motivează adoptarea imperativismului. *Prima,* imperativismul pare o alternativă viabilă pentru cei care consideră cognitivismul ca fiind depăşit de problema corespondenţei. *A doua,* toată lumea doreşte ca enunţurile morale să fie ghiduri de acţiune, iar regulile ghidează direct acţiunea. *A treia,* imperativismul explică la ce se referă de fapt argumentele morale, în loc de a înţelege argumentele morale ca referinţe la proprietăţi misterioase ale acţiunilor, de genul „rectitudinii" sau „moralităţii", discutăm în realitate despre care anume grup de reguli trebuie să ghideze comunităţile umane - ce reguli este bine să avem.

Susţinătorii imperativismului admit că această abordare nu rezolvă problemele morale, dar consideră că ea ne oferă teme de gândire cât de cât demistificate. Şi are avantajul de a face discuţia morală similară cu cea legislativă - ce anume legi este dezirabil să fie urmate.

Deşi o regulă precum „Să nu furi!" nu are valoare de adevăr, imperativiştii se „împacă" uşor cu argumentul argumentelor. Componentele raţionamentelor sunt enunţuri de genul „Este bine să urmezi regula «Nu fura!»". Nu este întodeauna uşor să decidem care reguli sunt bune de urmat şi cu atât mai greu să-i faci pe oameni să cadă de acord în această privinţă; nu este uşor nici să alegem consideraţiile relevante. Totuşi, este posibil de imaginat argumente cât de cât convingătoare. De exemplu, chiar şi în absenţa unui angajament excesiv faţă de proprietatea privată, pare destul de evident că oamenii nu pot funcţiona prea bine - în general vor fi grav împiedicaţi - dacă lucrurile pe care le folosesc nu au stabilitate. Un pix, o pereche de ochelari, o maşină trebuie să fie acolo unde ne aşteptăm să fie. Aceste consideraţii banale sunt suficiente pentru a arăta că este nimerit să adoptăm o lege împotriva furtului.

Emotivismul

Emotivismul este punctul de vedere după care enunţurile morale sunt enunţuri exclamative deghizate. O sentinţă morală precum „E rău să furi" exprimă emoţii negative cu privire la furt. „E rău să furi" înseamnă, conform emotivismului, ceva de genul „Furatul, vai!" sau „Furatul, of!". Din punct de vedere istoric, emotivismul este cea mai puţin populară din cele trei perspective majore asupra enunţurilor morale, ceea ce nu implică faptul că e incorect.

Raţiune şi emoţie

Mulţi oameni resping emotivismul gândind că o asemenea perspectivă ne face tributari iraţionalului. Această reacţie ar putea fi corectă. Discutăm raţional despre moralitate şi - spre deosebire de cognitivism şi imperativism - emotivismului îi vine foarte greu să explice cum sunt posibile raţionamentele morale. Ar trebui să ne reamintim, totuşi, că problemele morale pot genera (aşa cum stau mărturie multe polemici contemporane) sentimente puternice. Deseori oamenii încropesc raţionamente defectuoase prin intermediul unor sentimente primi-

tive. Când oamenii introduc categorii de genul „dezgustător" într-o discuţie morală, putem fi aproape siguri că la lucru se află mai degrabă emoţii puternice decât argumente solide. Nici unul dintre acestea nu este un argument în sprijinul emotivismului.

Sentimente şi evaluare cognitivă

într-adevăr, există un argument în plus împotriva emotivismului. Acesta pretinde că sentimentele (sau emoţiile) explică judecăţile noastre morale; cu alte cuvinte, judecăţile noastre morale se dovedesc a fi expresii deghizate ale acelor sentimente. împotriva acestui punct de vedere se susţine că sentimentele (sau emoţiile) sunt pur şi simplu consecinţe ale evaluării cognitive, a ceea ce credem că este adevărat. Sunt supărat deoarece cred că ceva nu e în regulă; mă bucur deoarece cred că ceva bun s-a întâmplat. Dacă aşa se nasc sentimentele, atunci va trebui să descoperim ce anume legat de furt atrage puternice sentimente de dezaprobare, deseori numite *repulsie.* Emotiviştii nu spun că a fura este greşit pentru că oamenii reacţionează negativ la furt; dar oamenii pot răspunde astfel pentru că ceva *adevărat* în legătură cu furatul este revelat de propria lor *apreciere cognitivă.*

Trebuie adăugat că oamenii, filosofi sau nu, discută despre sentimente pe care *ar trebui* să le aibă. Să presupunem că ideea sexului premarital vă supără. în loc de a folosi acest sentiment ca bază pentru aprecierea cognitivă a sexului premarital, v-aţi putea întreba dacă aveţi motive să fiţi deranjat. Dacă descoperiţi apoi că nu aveţi nici un motiv de supărare, sentimentele dvs. negative ar putea dispărea. Pe de altă parte, dacă descoperiţi că există motive de respingere, atunci acestea, şi nu sentimentele, sunt relevante pentru a da sentinţa imoralităţii sexului premarital.

Abordare deontologică vs. abordare consecvenţialistă

Cele trei teorii de bază ale moralităţii sunt teorii generale cu privire la modul de funcţionare a enunţurilor morale precum „E rău să furi"; astfel, aceste teorii lasă neexplorate multe alte aspecte ale gândirii noastre în aria moralităţii. Cele mai importante dintre acestea privesc relevanţa consecinţelor în aprecierea moralităţii acţiunilor. în legătură cu acestea există două perspective fundamentale: (1) perspectiva *deon-*

tologică, în care primează obligaţia morală sau datoria; şi (2) variate abordări *consecvenţialiste,* care susţin că obligaţia noastră de a face sau de a ne înfrâna de la ceva depinde de consecinţele acţiunilor în cauză.

Abordarea deontologică

Abordările care scot în evidenţă caracterul primar şi nederivat al „datoriei" sau „obligaţiei" morale sunt numite *deontologice* (derivând din grecescul *deon,* însemnând obligatoriu, drept, corect). Conform deontologilor, enunţuri ca „E rău să furi" şi „Sexul premarital este permis din punct de vedere moral" sunt enunţuri genuine - enunţuri propriu-zise despre datorii. După ei, „E rău să furi" înseamnă „Oamenii au datoria de a nu fura", iar „Sexul premarital este permis" înseamnă „Nu e de datoria noastră să ne înfrânăm de la sexul premarital".

Problemele „datoriei"

Datoria ridică două probleme. *Prima* este în legătură cu statutul metafizic. Ce se presupune a fi exact datoriile? Din lista: *pietre, electroni, mese, scaune, datorii,* putem spune (probabil) ce este fiecare - cu excepţia datoriilor. Ceea ce nu este deloc satisfăcător. Bineînţeles, am putea încerca să spunem că o datorie este ceea ce trebuie să facem, dar lucrurile ce trebuie făcute sunt foarte diferite de lucrurile obişnuite care ne înconjoară. Ceea ce trebuie să fac nu este ceva ce există şi poate fi văzut în exteriorul meu, dar este ceva ce ar trebui să fac, dar s-ar putea să nu fac. Conexiunea logică dintre orice descripţii ale realităţii şi orice pretenţii despre ceea ce ar trebui făcut este generic denumită *problema este/trebuie.*

A doua problemă se leagă de cum anume descoperim *care* sunt datoriile noastre. Pare evident că ar trebui să ne abţinem să furăm, dar cum ştim asta? Ce-i răspundem unei persoane care cere lămuriri sau susţine contrariul? Mai mult decât atât, cum deducem care ne sunt datoriile în cazurile controversate? Până la urmă, oamenii - filosofi sau nu - nu cad de acord în probleme precum datoria de a se înfrâna de la sex înaintea căsătoriei. încercările de a pune la punct asemenea dezacorduri vor fi luate în considerare în următoarele două subsecţiuni.

Religie

Mulţi oameni, printre care distinşi filosofi, se îndreaptă către religie pentru a furniza o bază moralităţii. De exemplu, cele 10 porunci pot fi înţelese ca specificarea datoriilor noastre. Ceea ce funcţionează suficient de bine pentru oamenii religioşi. Există totuşi două probleme serioase în încercarea de a baza moralitatea pe religie. *Prima,* există religii diferite şi există oameni nereligioşi. Şi, în timp ce este perfect rezonabil pentru o persoană făcând parte dintr-un grup religios anume să consulte textele şi autorităţile acelei religii, nimeni nu poate pretinde că există ceva ce *oricare* persoană rezonabilă ar face. Este perfect rezonabil pentru un catolic, de exemplu, să consulte autorităţile catolice şi textele recunoscute de acestea, dar ar fi nerezonabil pentru catolici să insiste - şi nici nu o fac în fapt - că toată lumea ar trebui să facă la fel.

A doua, să presupunem că Dumnezeu a interzis uciderea prin porunca „Să nu ucizi!" şi cu toţii am căzut de acord că aşa ştim că avem obligaţia de a nu ucide. Rămâne totuşi o întrebare: Dumnezeu interzice uciderea pentru că e rea, sau uciderea e rea pentru că Dumnezeu a interzis-o? Să alegem prima alternativă - Dumnezeu *recunoaşte* răul din crimă şi dă porunca în scopul ghidării oamenilor. Rezultă că răul crimei este logic independent de Dumnezeu şi de poruncile Lui, dar nu avem răspunsul la întrebarea ce face uciderea să fie rea.

Alegând a doua alternativă, avem răspunsul la ce anume face uciderea să fie rea: interdicţia divină. Dar nu toţi vor accepta aceasta, de vreme ce atrage după sine că „a fi bun" sau a-ţi „cinsti părinţii" ar fi putut fi ceva rău dacă Dumnezeu le-ar fi interzis. E greu într-adevăr de înţeles cum interzicerea poate face ceva să fie greşit dacă nu era deja greşit. Această problemă, prima dată discutată de Platon în dialogul *Euthyphron,* este numită *chestiunea Euthyphron.*

Intuiţie/Conştiinţă/Simţ moral

Filosofi din toate timpurile au susţinut că fiinţa umană are „intuiţii" distincte cu privire la datoriile şi obligaţiile morale. Câteodată ideea apare şi vorbind despre „conştiinţă" sau „simţ moral", care ne spun care ne sunt datoriile morale. Este o chestiune psihologică de fapt că oamenii emit spontan judecăţi morale care li se impun ca fiind corecte; dar asta nu înseamnă că intuiţia, conştiinţa sau simţul moral pot funcţiona ca sursă de cunoaştere. Dacă vă întrebăm cum de ştiţi că plo-

uă, veţi replica justificat (chiar cu justificată uimire) qă *vedeţi* că plouă. Dar atunci, orice persoană văzătoare poate certifica ploaia. Eu pot, dacă simt nevoia, să vă confirm observaţia cu una proprie.

Aceasta explică, în parte, de ce există o *convergenţă* totală (convergenţă = mişcare către acord) în privinţa tuturor chestiunilor ce pot fi stabilite prim simplă observaţie senzorială. Nici una dintre acesta nu se aplică totuşi intuiţiei, conştiinţei, simţului moral. Când vă întreb cum de ştiţi că furatul este rău, dvs. replicaţi motivând prin existenţa unei intuiţii în acest sens (sau prin conştiinţa care vă spune asta, sau că vi s-a arătat prin simţul moral), asta înseamnă un răspuns de genul „Ştim pur şi simplu!". De aceea intuiţia/conştiinţa/simţul moral nu sunt de ajutor în rezolvarea dezacordurilor morale.

Raţiune

Cea mai faimoasă încercare de a fundamenta etica deontologică pe raţiune îi aparţine lui Immanuel Kant (1724-1804) şi această încercare a adăugat termenul *kantianism* în vocabularul permanent al filosofiei. Ca fiinţe raţionale, spune Kant,'trebuie să admitem următorul principiu: „Acţionează ca şi când maxima acţiunii tale (regula ei) ar trebui să devină lege universală". Kant presupune că s-ar găsi într-o situaţie în care ar fi avantajos să promită ceva fără a avea intenţia să se ţină de cuvânt: „îmi pot spune mie însumi că toţi oamenii ar trebui să facă promisiuni false când sunt într-o dificultate din care nu aş ieşi altminteri? Realizez imediat că pot dori minciuna, dar nu şi legea ei universală."

Deseori, acesta este numit *criteriul universalizării.* Kant recunoaşte că şi fiinţele raţionale au puternice înclinaţii să acţioneze în contra legii morale, dar cu toate acestea vor fi întotdeauna capabile să acţioneze respectând-o. O fiinţă raţională va ajunge să privească legea morală mai degrabă ca pe o lege autoimpusă (condiţia *autonomiei)* decât ca pe o lege pe care altcineva i-o impune (condiţia *heteronomiei).* Kantianismul este încă o forţă în gândirea etică.

Imperativul categoric al lui Kant. Principiul kantian - pe care el îl vede ca pe un fundament al întregii morale - este denumit *imperativul categoric.* Imperativul categoric poate fi stabilit astfel: acţionează aşadar astfel încât să poţi dori ca maxima acţiunii tale să fie o lege universală care să se impună dorinţei oricărei fiinţe raţionale. *{Categoric* înseamnă aici *necondiţional.* Contrariul îl constituie legile condiţio-

nale, de forma: dacă vrei asta sau asta, fă aşa sau aşa; de exemplu, dacă vrei să reuşeşti în afaceri, îmbracă-te cu bun gust).

Critica lui Kant. Toate formele de gândire consecvenţialistă presupun implicit o critică a lui Kant: el ignoră pur şi simplu consecinţele, în plus, alte două probleme se ridică legat de Kant. *Prima,* imperativul categoric este un principiu pur formal. El ne spune că maximele sau principiile noastre trebuie să fie universale în formă, dar nu ne spune de ce trebuie să fie aşa. *A denia,* Kant a susţinut că legile morale sunt absolut obligatorii în orice circumstanţe. Mulţi eticieni susţin că reguli precum „Să nu minţi!" şi „Să nu-ţi încâlci promisiunile!" au excepţii legitime. De exemplu, familia daneză care a adăpostit-o pe Anne Frank de nazişti a fost îndreptăţită să-i mintă pe agenţii Gestapo-ului pentru a-i salva viaţa.

Abordările consecvenţialiste

Toate formele de *consecvenţialism* susţin că singura modalitate satisfăcătoare de a gândi moralitatea este cea care ia în consideraţie consecinţele. Ceea ce se poate face într-o varietate de moduri. De exemplu, ne putem gândi la consecinţele unui act particular; sau la consecinţele adoptării unei anumite reguli generale. Şi aceste consideraţii nu sunt fără legătură. Dacă anumite clase de acţiuni au consecinţe rele, o regulă împotriva acestora (dacă poate fi făcută să funcţioneze) ar trebui să aibă consecinţe bune.

Una dintre principalele atracţii ale consecvenţialismului este aceea că ne oferă un subiect de gândire şi de dicuţie nemisterios. Bineînţeles, de vreme ce consecinţele acţiunilor noastre de la un moment dat, ce trebuie considerate, sunt încă de domeniul viitorului, nu putem fi consecvenţialişti dacă nu suntem predispuşi să facem predicţii. La fel de adevărat, consecinţele acţiunilor individuale, ca şi ale unor reguli generale, pot fi nu numai complexe, dar şi „amestecate": în parte bune, în parte rele. Din aceste motive, consecvenţialismul nu trebuie înţeles ca o „scurtătură" în ce priveşte calea aleasă pentru a face judecăţi morale.

Utilitarismul

Cea mai comună formă de consecvenţialism, numită *utilitarism,* se asociază cu numele lui Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill

(1773-1836) şi al fiului ultimului, John Stuart Mill (1806-1873). Tânărul Mill a definit utilitarismul drept punctul de vedere care susţine că „acţiunile sunt drepte în măsura în care tind să conducă la fericire şi greşite dacă tind să provoace contrariul ei". El adaugă că prin fericire înţelege plăcerea şi absenţa durerii, iar prin nefericire, durere şi privare de plăcere. în deciderea statutului moral al unei acţiuni încercăm să prezicem cu maximum de acurateţe posibil toate consecinţele ei viitoare. Dintre acestea, cele care produc şi plăcere, şi durere sau diminuează plăcerea sau durerea sunt direct relevante. Realizăm apoi un fel de calcul sau cântărire, şi sunt moral permise acţiunile pentru care plăcerea sau diminuarea durerii luate împreună depăşesc combinaţia durere şi reducere a plăcerii. (Bentham a numit operaţia *felicific calculus,* de la/<?//*, cuvântul latinesc pentru „fericire".)

Pentru că primii utilitarişti au fost mai ales economişti, ei au numit *utilităţi* efectele pozitive ale acţiunilor şi *disutilităţi,* pe cele negative. Trebuie explicit subliniat că utilitarismul şi alte forme de consecvenţialism tind să producă clasificări ale acţiunilor; valorizarea sau blamarea agenţilor lor este o chestiune separată şi mai puţin importantă.

Elaborând/e/Za/ic *calculus,* Bentham a susţinut că singurul lucru care a contat a fost *cantitatea* de plăcere sau durere. In contrast, J.S. Mill a introdus ideea de *calitate,* şi a vorbit de plăceri elevate şi plăceri josnice. Aşa a ajuns să facă faimoasa remarcă: mai bine un Socrate nesatisfăcut decât un porc satisfăcut.

Principiul maximei fericiri

în deciderea permisivităţii sau interdicţiei morale, agentul trebuie să ia în calcul consecinţele - nu numai cele afectându-1 pe el, dar şi pe cele afectând pe oricine altcineva. Una dintre forţele care au făcut din utilitarism o viziune morală progresistă este angajamentul faţă de ideea că toţi oamenii contează în egală măsură. Plăcerile sau durerile mele nu sunt mai importante (sau mai puţin importante) decât ale oricărei alte fiinţe umane. S-ar putea să-mi facă plăcere să ascult radioul într-un autobuz aglomerat, dar acest lucru ar putea să-mi fie interzis datorită disconfortului provocat altora. (Ar trebui adăugat că *plăcerea* include un spectru larg de stări pozitive, unele mai mult fizice, altele mai mult intelectuale; şi că *durerea,* în mod similar, include toate stările negative, de la o simplă jenă la durerile intense.) Pentru utilitarişti, proprietatea plăcerii sau a durerii de a aparţine cuiva este irelevantă

moral: ceea ce contează este fericirea maximă pentru un număr cât mai mare de oameni.

Utilitarismul actului

Definiţia dată utilitarismului de John Stuart Mill, enunţată mai sus, formulează ceea ce s-a numit ulterior *utilitarismul actului.* Este perspectiva după care cântărim acţiunile una câte una, considerând consecinţele aşteptate pentru fiecare. Una dintre obiecţii este timpul prea lung cerut: când calculul este complet, oportunitatea acţiunii a trecut.

Există şi contraexemple de tipul următor. Să presupunem că, ucigând o persoană nevinovată, pot salva alte 100 de persoane nevinovate, care altminteri ar muri. (Puteţi considera exemplul ca fiind pur ipotetic; în ce priveşte consecinţele într-o lume reală posibilă, cum ar fi stabilirea unui precedent sau diminuarea respectului pentru viaţă în general, lucrurile se complică enorm.) Am dreptul să ucid persoana nevinovată? Unii utilitarişti au avut curajul propriilor convingeri şi au răspuns „da". Pierderea vieţii este rea (reprezintă, bineînţeles, o enormă disutilitate), dar pierderea a 100 de vieţi este de o sută de ori mai rea. (Aceeaşi pierdere înmulţită cu 100). Totuşi, mulţi utilitarişti - şi aproape toată lumea - recunosc că acest caz pare fără ieşire.

Utilitarismul regulii

În locul focalizării pe actele individuale şi pe consecinţele lor, *utilitarismul regulii* ia în considerare consecinţele adoptării anumitor reguli. Când începem să analizăm moralitatea, ne găsim într-un grup social ce promovează supunerea la un număr mare de reguli. (în societăţile moderne, unele dintre aceste reguli au şi statutul „oficial" de legi). Merită să avem asemenea reguli, inclusiv legile locului? Ar trebui să ne supunem acestora, să-i încurajăm şi pe alţii să o facă, ar trebui să ne educăm copiii în spiritul lor? Apare şi întrebarea dacă ne putem ameliora viaţa adoptând reguli ce nu sunt urmate curent.

Utilitarismul regulilor furnizează o schemă teoretică generală pentru abordarea acestor probleme. în interiorul acesteia, discursul moral seamănă cu cel legislativ idealizat. într-adevăr, discuţiile legislatorilor de azi presupun elemente de compromis politic şi interese speciale, dar - spre binele lor - ei iau în considerare o singură întrebare: cu toate acestea, se vor ameliora vieţile tuturor cetăţenilor prin adop-

tarea acestei legi? Utilitarismul regulii pune această întrebare cu privire la regulile morale actuale şi potenţiale.

Utilitarismul regulii nu este deschis la aceleaşi obiecţii ca utilitarismul actului. O societate poate analiza serios în timp îndelungat ce reguli ar trebui urmate de membrii ei, dar un agent aflat într-o situaţie ce implică acţiune imediată aplică regula deja adoptată la circumstanţele în care se află. Şi dacă se admite, pe baza utilitarismului regulii, că merită să avem o anumită regulă morală, se presupune că aceasta este urmată uniform. De exemplu, nu ucidem oameni nevinovaţi pentru a crea bănci de organe pentru transplanturi, chiar dacă într-un caz particular s-ar obţine utilitate maximă, şi asta pentru că avem o lege morală împotriva crimei. în societatea noastră avem şi o lege juridică împotriva crimei, deşi convingerea noastră morală că uciderea este greşită este mai fundamentală.

Reguli absolute şi reguli contestabile. Rămâne totuşi întrebarea dacă regulile ar trebui (sau ar putea) să fie urmate uniform - adică fără excepţii. Cei care susţin că regulile trebuie urmate fără excepţie au o' concepţie *absolută* despre acestea. Multe persoane religioase, de exemplu, privesc preceptele morale ca expresii ale voinţei lui Dumnezeu, concepute ca reguli în sensul absolut. (Aşa face şi kantianismul.) De vreme ce consecinţele sunt întotdeauna irelevante, consecinţele rele ale supunerii la o regulă într-un caz particular nu pot fi folosite pentru a justifica excepţia.

Totuşi, chiar şi pentru „absolutişti", situaţia este mai puţin clară. Să considerăm regula „Să nu ucizi". Un număr mic de pacifişti consideră regula valabilă în cazurile războiului, pedepsei capitale sau al uciderii în legitimă apărare. Dar cei mai mulţi oameni, considerând regula aceasta absolută, o înţeleg în sensul „Să nu ucizi un nevinovat". Altfel spus, „Să nu ucizi *dacă* persoana de ucis *nu* este inamic combatant, vinovată de o crimă capitală sau încearcă să te ucidă".

Cei pentru care regulile morale sunt invenţii umane pentru a reglementa (cel mult imperfect) conduita noastră în circumstanţe complexe nu sunt surprinşi că nici o formulare de tipul unui enunţ a acestor reguli nu este satisfăcătoare; probabil că este mai bine că concepem regulile morale ca *contestabile.* Conceptul de contestabilitate poate fi astfel explicat: adoptarea de reguli morale are o *prezumţie* puternică în favoarea sa şi ele se menţin până ce aceasta este „învinsă" de un argument explicit în favoarea contrariului ei. De observat că atâta vreme cât

prezumţia este în favoarea regulii, „povara dovedirii" revine celor ce vor să demonstreze prezumţia. De exemplu, există un precept împotriva minciunii. Nu avem nevoie de o justificare specială pentru a ne supune regulii. Totuşi, în anumite circumstanţe este permis să minţi. Ceea ce trebuie însă dovedit.

împotriva punctului de vedere după care regulile sunt contestabile se argumentează uneori că însuşirea lui îi va face pe oameni să inventeze motive pentru a nu respecta regulile ori de câte ori acestea le-ar crea inconveniente. Dar acesta nu este argument bun contra contestabilităţii. Fie că regulile morale sunt privite ca absolute sau contestabile, este întotdeauna posibil ca acţiunile cuiva să fie puse într-o lumină bună. Cei ce vor să vadă regulile ca absolute în timp ce fac excepţii îngroapă pur şi simplu excepţiile în conţinutul regulii, altfel spus ignoră propria nesupunere. înţelegerea corectă a regulilor nu trebuie amestecată cu întrebări despre cum s-ar putea dezvolta conştiinţa morală sau acceptarea regulilor.

Contestabilitate şi regulă vs. utilitarismul actului. Unii gânditori au susţinut că utilitarismul regulii nu poate fi deosebit de cel al actului, dacă regulile sunt considerate contestabile. Ar reieşi că toate obiecţiile adresate utilitarismului actului sunt la fel de valabile pentru cel al regulii. Ceea ce pare că rezultă doar dacă presupusa forţă acordată regulilor de un utilitarism sensibil la contestabilitate este egală cu zero. Cu alte cuvinte, admiţând că regula „Să nu minţi" este contestabilă (în ciuda faptului că este o regulă foarte bună), nu ne întoarcem la situaţia utilitarismului de act, care ne cere să decidem ce vom face în fiecare situaţie în parte. în cele mai multe situaţii, putem şi trebuie să urmăm regulile cu forţă prezumtivă, de vreme ce nimic nu demonstrează sau anulează respectiva forţă.

Fapte şi valori. Unul din avantajele utilitarismului regulii (care este, să ne amintim, o formă de imperativism) este acela că stabileşte un cadru de dezbatere în care faptele au o semnificaţie decisivă. Discutând o regulă morală actuală sau potenţială, suntem întotdeauna îndreptăţiţi să întrebăm care anume sunt consecinţele păstrării sau adoptării regulii respective. Să presupunem că aflăm ceva despre conexiunea (sau lipsa ei) dintre experienţa sexuală premaritală şi nefericirea umană. Acest lucru este relevant într-o discuţie cu privire la oportunitatea adoptării unei reguli contra sexului înainte de căsătorie. Criticii utilitarismului regulii arată deseori că tot ar trebui să evaluăm rezultatele sau să le

comparăm cu standardele noastre valorice. Cât timp acest lucru este adevărat, de multe ori evaluarea rezultatelor nu creează probleme. De exemplu, întrebarea dacă ceva creează durere fizică este factuală, empirică. Durerea este rea, este o disutilitate şi, fiind intrinsec regretabilă (cu cât mai puţină, cu atât mai bine), este o judecată de valoare. Din nefericire, aceasta şi judecăţile de valoare similare (fundamentale) sunt împărtăşite de mulţi oameni în societatea noastră. Naturalismul în etică este punctul de vedere după care problemele morale pot fi rezolvate exclusiv cu ajutorul faptelor. Utilitarismul, deşi acordă importanţă faptelor, nu este o formă de naturalism.

Puzzle utilitarist

Unul dintre motivele pentru care filosofii dezbat cât pot pe tema utilitarismului este faptul că dă naştere mai multor probleme interesante. Principiul utilitarist de bază este maximizarea utilităţii, pe care, am văzut, Mill o defineşte în termeni de plăcere şi durere. Durerile şi plăcerile sunt mentale, subiective, sunt „stări", ceea ce l-a făcut pe Robert Nozick (n. 1938) să pună următoarea întrebare: să presupunem că sunteţi conectaţi la o „maşină a experienţei", branşată direct la creierul dvs. şi programată să vă furnizeze de-a lungul vieţii plăceri intense şi variate. Cei mai mulţi oameni nu vor acest lucru; Nozick se întreabă de ce nu. Faptul că maşina descrisă de Nozick nu are nici o atracţie sugerează că utilitatea nu ar trebui raportată la stări subiective, ci mai degrabă la ceea ce obiectiv produce satisfacţie. Dar oamenii au o mulţime de dorinţe de satisfăcut. Există o măsură comună a satisfacerii? Dacă nu, s-ar putea să reiasă că socoteala utilitaristă *(calculus felicific* al lui Bentham) nu se susţine.

Şi altă problemă ar trebui menţionată. Să presupunem că s-a întâmplat ca dorinţele mele să fie mai puternice decât ale dvs. Rezultă că eu sunt îndreptăţit să primesc mai mult decât dvs. pentru a mi le satisface?

Relativismul

Conştiinţa antropologică

Fiecare om se naşte într-un grup social care îi oferă o uriaşă colecţie de reguli, norme şi valori. Antropologii numesc aceste grupuri

sociale bazale *triburi,* iar procesul prin care cineva ajunge un membru veritabil al grupului tribal, *aculturaţie.* în procesul aculturaţiei absorbim toate tipurile de valori. învăţăm să spunem, în acord cu cei din jurul nostru, „E drăguţ", „E bun", „Nu-i bun", „E îngrozitor", „E dezgustător", „E enervant", „E simpatic" etc. S-ar putea să existe (sau să fi existat) triburi care să nu ştie de existenţa altor triburi, a altor forme de viaţă. („Forma de viaţă" *[Lebensform]* a fost introdus ca termen de filosoful Wittgenstein, şi acum este folosit curent de filosofi şi savanţi din ştiinţele sociale pentru a denumi cultura totală a unui trib.) Cei mai mulţi oameni ai lumii moderne sunt conştienţi de existenţa altor grupuri umane, cu alte reguli, urmând valori diferite. De asemenea, antropologii au realizat că forme diferite de viaţă pot fi apreciate în termeni proprii; adică, ele nu pot fi respinse ca „primitive", „barbare" sau „iraţionale". Toate acestea constituie *conştiinţa antropologică.*

Poziţia relativistă

Atrage după sine conştiinţa antropologică vreun interes filosofic? Unii filosofi răspund: nimic special. Pornim de acolo de unde ne aflăm - folosind raţiunea, raţionamentul şi critica - şi progresăm către regulile şi valorile demne de susţinut. Alţi filosofi susţin că, chiar dacă suntem capabili să ne folosim raţiunea, să argumentăm şi să criticăm, tot nu putem produce o apărare a regulilor şi valorilor noastre ca fiind totalmente obiecte, imparţiale şi nearbitrare, în aşa fel încât oricine, din orice cultură, să fie nevoit să le accepte.

Perspectiva, denumită *relativism cultural* (sau *etic,* sau *moral)* este de multe ori prezentată ca un lucru rău. Deseori filosofii argumentează: „vederile lui X duc la relativism"; cu alte cuvinte, ar trebui respinse. Oamenii spun chiar „nu respecta valorile altuia, pentru că te duc la relativism", sau „nu tolera diferenţele, pentru că implică relativismul", sau chiar „nu studia antropologia", din aceleaşi motive. „

Evaluarea relativismului

Principala pretenţie a relativismului este cea conform căreia:
putem dezbate ceva în mod raţional dacă nu împărtăşim premise comune; când renunţăm la acestea, renunţăm şi la raţionalitatea argumentării. Acesta este un argument logic bazat pe structura raţionamentelor

şi nu poate fundamenta grija sau regretul. Toate argumentele, toate dovezile raţionale şi orice subiect de discuţie au aceeaşi structură de bază: o concluzie rezultă din anumite premise. Concluziile sunt, prin urmare, întotdeauna relative la premise. Acesta este banalul adevăr pe care relativismul îl dramatizează supărător: argumentele noastre sunt convingătoare numai pentru cei care admit aceleaşi premise de la care am plecat noi.

Bineînţeles, de multe ori putem deriva premisele unui raţionament din alte raţionamente. Dar asta nu se poate întinde la nesfârşit, nu numai pentru că nu avem timpul necesar, dar şi pentru că la un moment dat vom ajunge în punctul în care nu putem gândi ceva mai fundamental pentru a ne susţine premisele. Când discut despre moralitate, de exemplu, folosesc o premisă (sau o presupoziţie), „durerea fizică este un lucru rău" (ceea ce nu înseamnă că uneori nu este şi un rău necesar). Oricine n-ar accepta această premisă - şi nu contează din ce „trib" face parte - nu va găsi convingătoare argumentele mele. Ceea ce n-ar trebui să ne îngrijoreze, de vreme ce acest lucru e presupus în natura raţionamentului, a convingerii raţionale. Totuşi, raţionamentului îi rămân multe de făcut, de vreme ce nu am luat în considerare tot ceea ce rezultă din premise acceptate în mod obişnuit.

Filosofia social-politică

Individ şi societate

Cu greu s-ar putea cineva gândi la etică fără să considere relaţiile dintre oameni; reguli precum „Să nu-ţi încâlci promisiunile", „Să nu minţi" sau „Să nu furi" presupun toate o lume formată din alţi oameni. Comportamentul moral este deseori caracterizat drept altruist, ca opus celui egoist, şi teoriile etice precum utilitarismul subliniază că toţi oamenii, câtă vreme sunt afectaţi de o acţiune, trebuie să conteze egal în determinarea statutului ei moral.

Putem cădea de acord cu aceasta şi totuşi să continuăm să reprezentăm agentul moral într-o formă exagerat *individualistă.* Facem aceasta când gândim agentul ca un ego izolat, calculând propriile-i avantaje, comportamentul lui imperfect constrâns de regulile morale, care sunt respectate numai în silă. De fapt, oamenii sunt membri ai mai multor

„societăţi", de care sunt legaţi prin dragoste, afecţiune, loialitate. Cea mai importantă, cel puţin la debutul vieţii, este familia. Este îndoielnic dacă moralitatea abstractă - simţul nostru cu privire la ce presupune moralitatea - va funcţiona în afara cadrului intim, concret, afectiv-natural al relaţiilor noastre cu ceilalţi.

Comunitarismul

împotriva perspectivei excesiv individualiste asupra oamenilor ca ego-uri izolate şi aliate în competiţie, ţinuţi în frâu de o moralitate pur exterioară, anumiţi gânditori - filosofi sau nu - au imaginat comunităţi în care oamenii ar ti uniţi prin afecţiune şi în care regulile nu ar fi necesare. Asemenea comunităţi utopice au fost ocazional puse în practică, iar istoria acestora a furnizat date despre alternative radicale de organizare umană. Totuşi, ceea ce ele nu au oferit este un model de societate la scară largă, precum societatea de azi. Aproape toate societăţile din zilele noastre sunt compuse din agregate uriaşe de oameni, care sunt în majoritate - şi vor rămâne - străini unul altuia. Sunt oameni (cel puţin în state precum SUA) de diferite origini, religii, stiluri de viaţă, gusturi şi preferinţe. Unii autori de utopii sociale sau conservatori vizează la organizarea acestora, dar aceasta nu este o posibilitate reală. Ne îndreptăm atunci către lege şi moralitate pentru a furniza o schemă ce permite acestei pluralităţi ireductibile de oameni să trăiască împreună într-o stare de relativă înţelegere şi de respect tacit.

Societate şi stat

O minoritate de triburi, spun antropologii, par să fie societăţi fără a fi şi state - par a fi grupuri de oameni ce convieţuiesc fără o putere centralizată îndrituită să dea legi, să rezolve conflicte, să furnizeze servicii publice sau să facă ceea ce în mod obişnuit se aşteaptă de la un stat. Acestea sunt denumite societăţi *acefale* („fără cap"). Când antropologii au întâlnit prima dată societăţi acefale, au insistat să vorbească cu un lider şi au trebuit cu greu să accepte că nu există aşa ceva, nici măcar ideea de şef.

Chiar fără inspiraţia furnizată de astfel de societăţi antropologice fără stat, ne putem întreba, ca parte dintr-un exerciţiu filosofic general,

acela de a nu lua nimic ca dat, de ce există state? De ce tolerăm o imensă concentrare de putere în mâinile câtorva oameni? De ce plătim impozite? De ce ne supunem legilor? De unde avem (cel puţin o parte dintre noi) sentimentul patriotismului? (înainte de a continua, de notat că filosofii deosebesc aici întrebările legate de originile statului şi dezvoltarea lui ulterioară de cele ce au de a face cu justificarea statului şi a puterii acestuia.)

Justificare

Sarcina justificării statului poate fi urmată la niveluri diferite. La modul cel mai corect, un filosof poate spune ceva în apărarea „guvernului", adică a persoanelor în particular care deţin puterea, politicilor proprii sau felului guvernării. La nivel mai înalt, un filosof poate încerca să justifice un anumit *tip* de stat, precum democraţia electorală din Statele Unite. în sfârşit, la cel mai abstract nivel, un filosof ar putea încerca să justifice chiar ideea de a avea un stat. Trebuie adăugat că filosofii au şi criticat statul - de cele mai multe ori guverne şi administraţii particulare, apoi tipuri de stat şi chiar orice formă de organizare statală sau putere. Filosofii din acest ultim grup, denumiţi *anarhişti,* au susţinut că statul nu este nici măcar un rău necesar.

Statul binefăcător

Un argument în favoarea statului apare încă la Platon, în dialogul *Critias.* Aici, Socrate argumentează pentru încarcerare şi acceptarea pedepsei capitale. (El însuşi a fost găsit vinovat de impietate în urma unui proces corect desfăşurat.) Socrate recunoaşte că prin acceptarea tuturor avantajelor cetăţeniei ateniene pentru o lungă perioadă de timp, a acceptat tacit supunerea la legile Atenei, chiar şi atunci când acestea au operat în dezavantajul lui. Socrate îşi exprimă gratitudinea pentru beneficiile statului. La cel mai mic nivel, statul, ca protector împotriva duşmanilor externi şi păstrător al păcii domestice, furnizează mediul necesar asociaţiilor particulare de cetăţeni, vieţii de familie, educaţiei şi tuturor formelor de muncă.

Statul natural

Justificarea modernă a puterii statale a fost adusă cu maximă claritate de Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes ne invită să ne imaginăm cum ar fi viaţa oamenilor fără un- stat care să producă şi să impună legi. El numeşte această stare „stat natural", unde viaţa ar fi - conform unei expresii celebre a lui Hobbes - „singuratică, sărmană, ticăloasă, brutală şi scurtă". Hobbes nu a prezentat statul natural ca pe o condiţie istorică prezentă, ci ca pe o alternativă pur conceptuală şi ipotetică la o viaţă organizată sub putere statală. Astfel, orice persoană raţională, trăind într-un stat, care se întreabă de ce îşi sacrifică anumite drepturi şi puteri în favoarea autorităţii centrale, ar trebui numai să ia în calcul alternativa. Această persoană va realiza atunci că ar vrea să nu trăiască într-un „stat natural" şi se va supune bucuroasă statului.

Contractul social

Oamenii, după Hobbes, elimină ipoteticul stat natural prin acordul tacit de a trăi sub o putere comună. E ca şi cum oamenii ar fi semnat un „contract social" să se supună legilor pământului şi să trăiască în pace. Hobles însuşi credea că statul natural a fost atât de rău că oamenii au trebuit să cadă de acord (în măsura lucidităţii lor) să trăiască sub o putere centrală, dacă aceasta ar fi (şi Hobbes a demonstrat că este) o condiţie necesară a păcii domestice. Totuşi, filosofii de mai târziu au avut alte idei despre ce anume tip de contract ar fi de aşteptat să aleagă o fiinţă raţională.

Vălul ignoranţei

Poate cea mai influentă teorie contemporană a contractului social este de găsit în *A Theory of Justice* a lui John Rawls. Acesta (n. 1921) înfăţişează exact societatea ce ar trebui aleasă de fiinţe raţionale constrânse să decidă asupra instituţiilor şi legilor din spatele „vălului ignoranţei" - adică, fără să ştie care vor fi poziţiile lor sociale. Ne putem gândi că asemenea fiinţe vor opta, pentru siguranţa proprie, pentru o societate a egalităţii absolute. Totuşi, Rawls argumentează convingător că primii contractanţi ignoranţi vor opta pentru un sistem

social (considerat „drept") în care inegalităţile de avuţie vor exista atât timp cât aceste inegalităţi vor plasa totuşi persoana cea mai dezavantajată mai bine ca în oricare altă distribuţie. Acesta ar fi cazul capitalismului competitiv, care ar fi un sistem drept, chiar dacă unii au situaţii mult mai bune decât alţii, de vreme ce persoanele cel mai puţin avantajate ar duce-o chiar mai rău într-o organizare egalitaristă (dar mai puţin eficientă economic). Acesta este, bineînţeles, un raţionament pur abstract, care nu vrea să sugereze că orice societate actuală satisface condiţiile rawlsiene de dreptate.

Marxismul

într-adevăr, există un întreg spectru de critici, inspirate de Karl Marx (1818-1883), care pretind că democraţiile liberale din vest, deşi se prezintă ca servind interesele tuturor cetăţenilor, în realitate servesc doar interesele unei anumite clase: deţinătorii majoritari de capital. Unul dintre cele mai interesante concepte ale abordării marxiste este cel de ideologie: o masivă, sistematică şi aproape inconştientă falsificare a realităţii, care deghizează interesul unei clase restrânse în interes general de bunăstare.

Legile

Suveranitate şi legitimitate

State precum SUA şi Marea Britanie (câteodată numite şi *state naţiuni)* sunt numite *suverane* - adică putere supremă şi independentă a guvernului între anumite graniţe teritoriale. Anarhiştii susţin că asemenea state deţin un monopol al puterii într-o anumită zonă geografică şi funcţionează conform principiului „puterea face dreptul". Totuşi, cei mai mulţi filosofi susţin că măcar o parte dintre statele suverane au *legitimitate* - guvernează adică prin lege (prin drept, cu o anumită autoritate morală). Să ne imaginăm un tâlhar care dă un ordin sub ameninţare. Victima se poate conforma, din teamă sau din prudenţă, dar nu este obligată moral să o facă. Un anarhist ar putea spune că nu este nimic diferit în cazul cetăţeanului care se supune legii. Totuşi, marea majoritate a filosofilor susţin că exemplul tâlharului se deosebeşte net de puterea exercitată legitim de către stat.

Teorii ale legitimităţii

Deşi majoritatea filosofilor politici admit că statele pot fi legitime, nu toţi explică la fel legitimitatea. Clasic, cele două teorii principale sunt „de sus în jos" şi „de jos în sus". Teoriile *de sus în jos* susţin că legitimitatea provine de la Dumnezeu. Puterea suverană (la origine regele) conduce pe pământ ca reprezentantă al lui Dumnezeu şi promulgă legi în acord cu „legea naturală" (sau legea universală instituită de Dumnezeu pentru om). Comparativ, teoriile *de jos în sus* susţin că legitimitatea vine de la poporul guvernat: fără consimţământul guvernatului, un stat este ilegitim. Reprezentanţii dau legile în numele poporului. Opiniile în ce priveşte felul cum ar trebui să funcţioneze un reprezentant ideal (ex.: membru al Parlamentului, senator) sunt împărţite. Una ar fi cea conform căreia reprezentantul este ales pentru judecata lui clară, de unde rezultă că ar trebui să-şi exercite această calitate votând pentru acele legi pe care le consideră cele mai bune; altă perspectivă este cea după care reprezentantul este ales pentru a vorbi în numele alegătorilor lui şi ar trebui să voteze pentru legile pe care *aceştia* le consideră a fi cele mai bune.

Moralitate şi legalitate

Comparaţia legalitate-moralitate le pune pe fiecare în lumină. Problemele de *moralitate* nu specifică un „unde" şi un „când": minciuna nu încetează a fi greşită la vreo graniţă naţională; a nu-ţi ţine promisiunile nu este permis din punct de vedere moral începând cu o anumită dată. Vederile oamenilor în ce priveşte moralitatea pot depinde de loc sau de vârstă, dar ceea ce formează obiectul acestora nu ar trebui să varieze.

Prin contrast, întrebările privind *legalitatea* trebuie să specifice timpul şi locul. Ce este legal sau ilegal depinde de actele legislative ale celor care deţin puterea să dea legi într-un anumit teritoriu. Bineînţeles, e vorba de mai mult decât atât. Obiceiul poate ajunge să aibă forţa unei legi, de exemplu. De asemenea, ceea ce o lege spune realmente poate rezulta numai din deciziile judecătoreşti acumulate, şi chiar şi 6 lege trecută de un organ legislativ abilitat poate fi declarată neconstituţională - cum se întâmplă în sistemul nord-american şi cele similare. Totuşi, este evident că un act poate fi ilegal într-o ţară şi legal în alta. Este evident şi că legile se schimbă: se promulgă legi noi, se anulează legi vechi.

Majoritatea cetăţenilor statelor moderne cunosc prea mult procesul legislativ actual pentru a nu fi de acord că legile lor sunt cu necesitate optime. Prin urmare, există două raţionamente defectuoase pe care ei nu le vor face. *Primul,* nu vor raţiona „Nu e ilegal, deci nu poate fi imoral"; al doilea, nu vor gândi „Nu este legal, deci nu poate fi moral". Realizăm că moralitatea este doar imperfect reflectată în legile actuale. Presiuni pentru schimbarea legilor vin deseori din partea oamenilor, care cred că un fapt moral este ilegal şi nu ar trebui să fie. Este ceva natural, desigur, că oamenii ar trebui să-şi vadă convingerile morale reflectate în lege. Pe de altă parte, ar fi absurd să încercăm că învestim ca lege fiecare din angajamentele noastre morale. Cei mai mulţi dintre noi gândim că avem o obligaţie morală în a nu fi răutăcioşi, de exemplu, dar nu ar fi tocmai potrivit (şi nici posibil) să trecem răutatea în ilegalitate.

Ce ar trebui să facă statele?

Există astăzi un dezacord pe scară largă legat de folosirea potrivită a puterii statale. La o extremă, oamenii apără concepţia *statului minimal.* Puterea poliţienească a statului minimal asigură pacea domestică şi rezolvă dispute între cetăţeni ireconciliabile altminteri. Oferă probabil şi alte servicii, ce nu pot fi furnizate (eficient sau deloc) de segmente particulare ale societăţii. Bineînţeles, există dispute serioase cu privire la ce servicii anume intră în categoria celor public necesare. De exemplu, şcolile pot fi, în principiu, particulare în totalitatea lor (şi unii filosofi au susţinut că aşa ar trebui să fie).

Nici un stat modern de mari dimensiuni nu funcţionează de fapt ca stat minimal. Sigur că nu reiese nimic cu privire la cum ar trebui să funcţioneze un stat din realitatea funcţionării lui. Statele actuale pot face prea mult sau prea puţin, sau prea mult într-o zonă şi prea puţin în alta. E adevărat totuşi că aproape toţi cei care gândesc asupra societăţii atribuie statului unele funcţii de bunăstare în prelungirea celor de minimă protecţie. De exemplu, puţini critici ai implicării excesive a statului în realizarea bunăstării pretind că statul ar trebui să înceteze să se preocupe de calitatea vieţii copiilor; chiar şi cei care resping ceea ce ei consideră aria exacerbată a reglementării statale nu consideră că statul ar trebui să abroge legile împotriva exploatării muncii copiilor. In fond, variatele concepţii cu privire la ce ar trebui să facă statele reflectă două dezacorduri - cel cu privire la drepturi şi obligaţii şi cel cu privire la stabilirea celor mai importante valori.

Drepturi şi obligaţii

Drepturile şi obligaţiile sunt corelative: dacă eu am un drept, unul sau mai mulţi oameni au o obligaţie. Am dreptul, de exemplu, să elimin intruşii de pe proprietatea mea. Acesta este un drept *împotriva tuturor* - adică, oricine altcineva are obligaţia să nu-mi încalce proprietatea. La fel, dacă îmi datorezi 20 $, am dreptul la această sumă când vine scadenţa, iar tu (şi nu altul) ai obligaţia să-mi plăteşti.

Aceste consideraţii neproblematice sunt aplicate, în filosofia politică, în modalităţi diametral opuse. Unii raţionează aşa: oamenii au dreptul la o locuinţă decentă. Totuşi, nici un segment privat al societăţii nu are obligaţia să asigure aceste locuinţe. Prin urmare, statul (= autoritatea publică) are obligaţia să furnizeze locuinţe decente. Alţii gândesc însă: nimeni nu e obligat să asigure condiţii decente de locuire; atunci, nimeni nu are dreptul la o locuinţă decentă. Este evident că persoane diferite, în funcţie de raţionamentul pe care-l vor găsi mai convingător, vor avea vederi diferite asupra sarcinilor statului.

Drepturi naturale

Indiferent dacă oamenii au sau nu dreptul la o locuinţă decentă, mulţi gânditori susţin că toţi oamenii, indiferent de statul în care trăiesc, au anumite drepturi fundamentale (tradiţional numite *drepturi naturale)* pe care statul şi legile lui trebuie să le respecte. Această idee este cuprinsă în documentele ce stau la baza constituirii Statelor Unite, de exemplu. Declaraţia Americană de Independenţă stabileşte: „Susţinem aceste adevăruri ca fiind prin sine evidente, că toţi oamenii au fost creaţi egali; că ei sunt înzestraţi de Creator cu anumite drepturi inalienabile; şi că printre acestea se află viaţa, libertatea, dreptul la fericire; că, pentru a asigura aceste drepturi printre oameni s-au instituit guvernele". Care sunt drepturile oamenilor şi cum trebuie acestea interpretate corect rămân totuşi chestiuni controversate în teoria drepturilor. Conform teoreticianului contemporan Ronald Dworkin (n. 1931), un individ, X, are drepturi atunci când ţelurile colective, totuşi importante, nu oferă motive suficiente pentru a limita libertatea lui X sau a-i impune unele pagube.

Valori

Unii filosofi pretind că anumite valori fundamentale, chiar dacă nu sunt strict incompatibile, se află într-o anumită tensiune, astfel încât

organizările sociale care satisfac cu precădere una dintre aceste valori neglijează o alta într-o oarecare măsură. O pereche de valori în posibilă tensiune este *dreptate/eficienţă economică;* aka, *egalitate/libertate.* Filosofii din zona politico-socială nu cad toţi de acord că asemenea valori se află realmente în tensiune şi chiar şi cei care acceptă acest lucru tind să nu cadă de acord cu privire la valorile ce trebuie însuşite de o societate.

Rezumat

Aproape toate fiinţele umane - ar fi probabil corect să spunem toate fiinţele umane normale - se judecă pe sine, ca şi pe ceilalţi, din perspectiva moralităţii. Aceasta, după cum am văzut, este sui-generis: *nu se poate reduce la altceva.*

Deşi nimic nu este mai familiar decât judecata morală, baza exactă a acesteia nu este uşor de stabilit; într-adevăr, filosofii nu se înţeleg nici măcar în ce priveşte funcţionarea sentinţelor morale fundamentale. Am văzut că există trei puncte de vedere principale. (1) Cognitivismul este perspectiva conform căreia sentinţele morale exprimă enunţuri genuine (propriu-zise). Ceea ce face ca morala să fie obiectivă. (2) Imperativismul este punctul de vedere după care enunţurile morale sunt de fapt reguli. A vorbi despre moralitate înseamnă prin urmare a vorbi despre regulile după care oamenii ar trebui să-şi ghideze viaţa. (3) Emotivismul este perspectiva după care enunţurile morale sunt exclamaţii deghizate care exprimă pur şi simplu emoţii pozitive sau negative, sau sentinţe de acord ori dezaprobare. în acest context, este greu de întrevăzut cum ar mai fi posibil un argument raţional despre moralitate.

Altă deosebire majoră în teoria morală este cea dintre deontologi, după care consecinţele sunt irelevante pentru statutul moral al acţiunilor, şi consecvenţialişti, care consideră că, pentru statutul moral al unei acţiuni, determinante sunt consecinţele. Utilitarismul este cea mai influentă formă de consecvenţialism. în teoria utilitaristă, consecinţele se măsoară cu „metrul" plăcerii şi durerii. Aceste calităţi trebuie totuşi înţelese într-un mod general şi cuprinzător. Plăcerile sunt toate acele stări pozitive ce contribuie la prosperitate, bunăstare, sau la dezvoltarea umană; durerile sunt toate acele stări negative care micşorează sau se sustrag acestora.

Acţiunile despre care facem enunţuri morale sunt acţiuni ale unor oameni care trăiesc în variate grupuri sociale, precum familia, de

care sunt legaţi prin dragoste, afecţiune şi loialitate. Oameni ale căror acţiuni interesează etic sunt şi cetăţeni ai statului şi subiecţii legilor acestuia. Comportamentul uman este motivat de dorinţe şi nevoi pe termen scurt, de dorinţe şi nevoi cu bătaie lungă şi de proiecte, planuri, ţeluri.

Comportamentul este contrâns de două seturi imperfecte de reguli, care se suprapun: moralitatea şi legea. Până la urmă, viaţa pe care o duc oamenii — ce este interzis şi ce este obligatoriu — este formată de ambele tipuri de conlrângeri, funcţionând complementar.

Recomandări de lectură

Din *The Encyclopedia of Philosophy,* studentul ar putea dori să consulte articolele „Religion and Morality", „Kant, Immanuel", „Ethics, History of, „Ethics, Problems of, „Responsability, Moral and Legal" şi „Moral Sense". De văzut şi „Philosophy of Law, History of şi „Philosophy of Law, Problems of. *The Handbook of Western Philosophy* conţine fragmente folositoare având următoarele titluri: „The Nature of Moral Philosophy", „Teological Theories of Morality", „Morality and Universal Law", „L'tilitarianism, Emotivism and Prescriptivism", „Political Obligation: Some Sceptical Views", „Defenders of the State", „The Philosophy of Rights" şi „The Limits of the State".

Din multe cărţi şi antologii adresate studentului începător, următoarele sunt recomandabile cu precădere: *Ethical Theory* (1959) de Richard B. Brandt; *Theories of Ethics,* editată de Philippa Foot (1967); *Ethics,* editată de Judith J. Thomson şi Gerald Dworkin (1968); *Moral Concepts,* ed. de Joel Feinberg (1969); *The Nature of Morality: an Introduction to Ethics* (1977) a lui Gilbert Harman; *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977) de J.L. Mackie; *Ethics: A Short Introduction* (1978) a lui Robert G. Olson; *Divine Commands and Morality,* ed. de Paul Helm (1981); *Basic Moral Concepts* (1989) de Robert Spaemann şi cartea lui Mary Midgley *Can't We Make Moral Judgements?* (1991).

Cărţi la un nivel mai avansat, dar totuşi utile unui student începător, sunt următoarele: *The Language of Morals* (1952) de R.M. Hare; *Practicai Reasoning: The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and Their Exemplification in Discourse* (1963) a lui David P. Gauthier; *The Moral Point of View: A Raţional Basis of Ethics* (1965) a lui Kurt Baier; *The Morality of Self-Interest* (1965) a lui Robert G. Olson; *The Grounds of Moral Judegement* (1967) a lui Russell Grice; *Moral Notions* (1967) de Julius Kovesi; *Axiological Ethics* (1970) a lui J. N. Findlay ; *An Anatomy ofValues:*

Problems of Personal and Social Choice (1970) de Charles Fried; *Virtues and Vices* (1978) de Philippa Foot; *Morality and Conflict* (1983) de Stuart Hampshire; *Rights and Goods: Justifying Social Actions* (1984) de Virginia Held; *Morality and Objectivity,* ed. de Ted Honderich în 1985; *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) de Bernard Williams; *Morals by Agreement* (1987) de David Gauthier; *On Ethics and Economics* (1987) de Amartya Sen; *Needs, Values, Truth* (1987) de David Wiggins; *The Importance ofWhat We Care About: Philosophical Essays* (1988) de Harry G. Frankfurt; *Well-Being, Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (1988) de James Griffin; *Morality Within the Limits of Reason* (1988) de Russell Hardin; *Essay on Moral Realism,* ed. de Geoffrey Sayre-McCord (1988); *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (1989) a lui David O. Brink.

Majoritatea cărţilor pe teme de etică cuprind secţiuni dedicate utilitarismului. Următoarele sunt doar câteva dintre ele: *Utilitarianism: For and Against* (1973) de J. J. C. Smart şi Bernard Williams; *Utilitarianism and Co-operation* (1980) de Donald H. Regan; *The Limits of Utilitarianism,* ed. de Harlin B. Miller şi William H. Williams (1982); *Utilitarianism and Beyond,* ed. de Amartya Sen şi Bernard Williams (1983); *Utility and Rights,* ed. de R. G. Frey (1984). Nişte lucrări originale sunt cele ale lui John Rawls, *A Theory ofJustice* (1971), şi Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), ultima fiind o replică dată lui Rawls. Din cartea lui Nozick a fost extras exemplul maşinii de experienţe.

Alte lucrări ce merită amintite din domeniul filosofiei social-politice sunt: *Political Philosophy,* ed. de Anthony Quinton (1967); *Social Philosophy* (1973) de Joel Feinberg; *Moral Principles and Political Obligation* (1979) de A. John Simmons; *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (1980) de Joel Feinberg; *Rethinking Modern Political Theory* (1985) de John Dunn; *Liberalism* (1986) de John Gray; *Ideology* (1986) de David McLellan; *Conservatism* (1986) de Robert Nisbet; *Freedom* (1988) de Zygmunt Bauman; *Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State* (1988) de Robert E. Goodin.

O menţiune specială pentru cartea lui Robert A. Dahl *Democracy and Its Critics* (1989). Deşi Dahl este analist politic şi nu filosof, cartea sa se dovedeşte o bună introducere în problemele filosofice legate de democraţie şi de teoria politică în genere.

Există un larg subdomeniu cunoscut ca filosofia dreptului. Lucrările următoare au toate capitolele dedicate suveranităţii şi legitimităţii sau relaţiilor dintre legalitate şi moralitate: *Philosophy ofLaw* (1975) de Martin P. Golding; *The Philosophy ofLaw,* ed. de R. M. Dworkin (1977); *The Authority ofLaw:*

Essays on Law and Morality (1983) a lui Joseph Raz şi cartea lui Joel Feinberg *Harm to Others: Limits of the Criminal Law* (1984). Roland Dworkin este probabil cel mai important filosof contemporan al dreptului şi, în orice caz, unul foarte „accesibil". Cele trei cărţi principale semnate de el sunt: *Taking Rights Seriously* (1977), *A Matter of Principie* (1985) şi *Law's Empire* (1986).

Deşi dezbaterea din acest capitol a avut de a face cu probleme teoretice generale, filosofii au pus de fapt întrebări practice. într-adevăr, există o ramură a eticii cunoscută sub denumirea de etică practică sau etică aplicată. Cărţi reprezentative în domeniu: *The Problem of Abortion,* ed. de Joel Feinberg (1973); *Animal liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals* (1975) de Peter Singer; *Ethics and the Euvironment,* ed. de Donald Scherer şi Thomas Attic (1983); Business Ethics: *Readings and Cases in Corporated Morality,* ed. de W. Michael Hoffman şi Jennifer Milles Moore (1984); *The End of Life: Euthanasia and Morality* (1986) de James Rachels şi Douglas P. Lackey - *The Ethics of War and Peace* (1989). O altă colecţie utilă ce conţine reflecţii filosofice pe teme precum dreptul la muncă, testele medicale pe oameni, concepţia „în eprubetă" şi ingineria genetică este *Moral Philosophy and Contemporary Problems,* ed. de J. D. G. Evans (1988).

CAPITOLUL 8

8. FILOSOFIA RELIGIEI

[Religia, în variatele ei forme, a inspirat mereu reflecţia filosofică'. Chiar şi astăzi, mulţi oameni se întorc către filosofie în căutarea răspunsurilor la întrebări ridicate de credinţele lor religioase. Filosofia se sprijină pe raţiunea umană „neajutorată"; ea foloseşte analiza şi raţionamentul. în contrast, majoritatea religiilor se sprijină pe un document cu autoritate - Biblia, de exemplu - privit ca fiind de inspiraţie divină. Această sursă privilegiată de adevăruri inaccesibile prin alte mijloace este numită revelaţie. în general, filosofia recomandă precauţia epistemologică, adică acceptă credinţa numai acolo unde există suficientă evidenţă. Spre deosebire de filosofie, religia se sprijină pe credinţă - ceea ce, prin definiţie, trece dincolo de evidenţele aflate la îndemâna noastră şi care ar întemeia-o raţional. Aşadar, prima noastră problemă se referă la modul în care ar trebui abordate raţiunea şi credinţă,, raţiunea şi revelaţia.

Următoarea noastră întrebare va lua în consideraţie bagajul de semnificaţie al limbajului religios — dacă, adică, limbajul religios are semnificaţie cognitivă. Pentru cei care au crescut folosind limbajul religios, ar putea -părea surprinzătoare această problemă ridicată de filosofi, dar ea are o bază clară. Limbajul pe care îl folosim zi de zi se presupune a fi elaborat pentru a ne permite să vorbim de lucrurile din

jurul nostru; el are, în mare parte, o importanţă cognitivă evidentă. Am putea folosi atunci acest limbaj pentru a vorbi cu sens despre supranatural, despre Dumnezeu?

Cei care consideră că enunţul „Dumnezeu există" este un enunţ propriu-zis (capabil să fie adevărat sau fals) se împart în teişti, care susţin că este un enunţ adevărat, ateişti, care susţin că est6 fals, şi agnostici, care nu ştiu dacă este adevărat ori fals. Luând în calcul aceste opţiuni fundamentale, vom considera următoarele întrebări: Cum poate fi conceput Dumnezeu? Care este natura lui Dumnezeu? Există raţiuni, separate de credinţa însăşi, pentru a crede în Dumnezeu? Poate stabili raţiunea că există un Dumnezeu ? (Astfel spus: Putem dovedi existenţa lui Dumnezeu?) Vom trece în revistă principalele încercări în acest sens ale filosofilor.

Alte trei subiecte importante vor fi discutate: (1) problema răului - cum poate exista răul dacă există într-adevăr un Dumnezeu bun şi atotputernic?; (2) nemurirea sufletului — întrebarea dacă oamenii au un suflet nemuritor, o parte spirituală ce supravieţuieşte morţii corpului; şi (3) natura şi posibilitatea experienţei religioase (a cărei formă de maximă intensitate este numită experienţă mistică).

Raţiune si credinţă

Raţiunea

Cuvântul *raţiune* este folosit pentru a acoperi un spectru larg de abilităţi intelectuale umane. Cu toate acestea, cea mai relevantă în acest context este capacitatea noastră de a ne forma credinţe cu bune *raţiuni* - adică bazate pe evidenţe. Nu numai că putem descrie îndreptăţit oamenii ca fiinţe capabile să formeze opinii raţionale, dar acest proces are şi valoare de normă. E acelaşi lucru cu a spune că în formarea de opinii privim evidenţa sensibilă ca pe o normă, un standard ce trebuie urmat, îndepărtarea de aceasta fiind criticabilă sau blamabilă. în majoritatea circumstanţelor este considerat defectuos din punct de vedere raţional să ajungi la credinţa „că p" fără temeiuri de a considera că p este adevărată. Şi chiar dacă p se întâmplă să fie adevărată, nu am spune niciodată că o persoană care a ajuns să creadă că p printr-un raţionament

deficient ştie că p. (Oamenii rezonabili ar putea bănui să p, dar ei nu cred că p şi acţionează bazându-se pe p doar dacă descoperă raţiuni întemeiate că p, independent de bănuielile sau presimţirile lor).

Credinţa

Există o mulţime de religii diferite, ca şi o multitudine de puncte de vedere în interiorul fiecăreia. Prin urmare, un filosof care face comentarii generale nu poate pretinde că poate fi în stare să definească conceptele spre o satisfacţie unanimă. Mai mult, filosofia nu-şi propune să ia locul studiului în detaliu al variatelor religii. Cu toate acestea este posibilă extracţia conceptelor din contextul lor mai concret şi definirea lor în modalităţile general acceptabile. In acest spirit definim deci *credinţa* ca un set de opinii, dintre care cel puţin o parte nu sunt întărite de dovezi; mai degrabă, credinţa este privită ca un „dar de la Dumnezeu", sau ceva având un caracter esenţial supranatural.

Credinţa ca formă iraţională a unei convingeri

O persoană care are credinţă religioasă încalcă normele formării convingerii raţionale? Este credinţa, de fapt, o formă de elaborare iraţională a unor convingeri? Dată fiind definiţia credinţei ca un set de opinii dintre care unele nu au suport raţional, e greu de văzut cum credinţa poate evita violarea normelor formării unei opinii raţionale. Este interesant că nu toţi oamenii religioşi reacţionează la fel la sugestia iraţionalităţii credinţei lor. Este ceea ce am putea cataloga drept răspunsul „Ei şi?" sau atitudinea „Nu e adevărat!".

Atitudinea „Ei, şi?"

Multe persoane religioase admit bucuroase iraţionalitatea credinţei; toate pretind că opiniile care le formează credinţa sunt adevărate. Acestea nu sunt de genul opiniilor la care ar putea ajunge cineva prin „raţiune naturală" sau prin „raţiunea de una singură". Atunci? Atunci cu atât mai rău pentru raţionalitate. Aceasta a fost atitudinea lui Tertulian (cea. 160 - cea. 220), vechi părinte al bisericii, care a spus *Credo quia absurdum* („Cred pentru că este absurd"). Daca acceptaţi că vi se furnizează prin credinţă acele cunoştinţe necesare mântuirii veşnice, atunci nu ar trebui să vă îngrijoraţi prea tare în ce priveşte

raţionalitatea. Veţi admite, probabil, că nu puteţi convinge pe cineva mai puţin dăruit, care nu vă împărtăşeşte credinţa, să accepte adevărurile acesteia prin mijloace pur raţionale.

încredinţarea. În viaţa obişnuită, cât de siguri suntem de ceva este o chestiune ce va depinde în mod normal de evaluarea dovezilor aflate la îndemâna noastră. Persoanele religioase în general privesc credinţa drept acel element care face ca toate convingerile ce o constituie să fie *absolut adevărate.* Din acest motiv persoanele religioase vor pretinde nu numai că sunt încredinţate, dar şi că *ştiu* adevărul credinţei lor. Reiese prin urmare că *a şti, ştiinţă* (cunoaştere) şi cuvintele şi expresiile înrudite sunt ambigue: cunoaşterea, de exemplu, poate însemna şi „credinţă adevărată întemeiată", dar şi „credinţă sigură". De observat că există o relaţie clară între acestea, de vreme ce - deosebit de cazul special al credinţei - a avea încredinţare maximă este o consecinţă a lui a fi întemeiat.

Atitudinea „Nu este tocmai adevărat!"

Multe persoane religioase nu acceptă ideea iraţionalităţii credinţei. Există trei modalităţi principale prin care această acuzaţie poate fi ocolită sau restrânsă:

(1) Persoana religioasă poate pretinde că, deşi în general ar trebui să urmăm normele întemeierii raţionale a convingerilor, nu avem nevoie de acest lucru şi nici nu ar trebui să urmăm aceste norme când este vorba de credinţa religioasă. Credinţa este văzută astfel ca *neraţională,* sau chiar *supraraţională,* mai degrabă decât iraţională.

(2) Persoana religioasă poate arăta că multe alte lucruri, în toate zonele vieţii, sunt admise „prin credinţă" sau considerate „pe încredere". Cu toţii acceptăm lucruri venite dinspre autorităţi de tot felul pe care nu putem noi înşine să le extragem din „temeiuri la îndemână". Se pretinde că toate acestea sunt naturale, inevitabile şi perfect rezonabile. (De observat că aceasta duce mai departe la întrebarea dacă acţionăm raţional atunci când ne alegem autorităţile).

(3) Omul religios poate susţine şi că multe componente importante ale credinţei sunt raţionale conform standardelor normale. Este raţional să crezi în Dumnezeu. Este raţional să crezi într-un tărâm supranatural. Este raţional să crezi că Dumnezeu ne-ar da revelaţii pentru a ne călăuzi şi este raţional să crezi că Biblia este această revelaţie. Teate acestea pot fi adevărate şi dacă anumite lucruri comunicate de

Biblie (şi în care credem pentru că o considerăm cuvântul lui Dumnezeu) trec dincolo de ceea ce poate fi stabilit raţional. Acesta este un punct de vedere după care raţiunea şi credinţa cooperează sau sunt complementare, mai degrabă decât antagonice. Astfel, raţiunea ne conduce la credinţă şi credinţa ne conduce mai departe decât ar putea-o face raţiunea.

Teologie naturală/Teologie dogmatică

Teologia este studiul lui Dumnezeu, al atributelor Sale, al relaţiei Sale cu lumea. (Cuvântul derivă din greacă, *theos,* zeu, şi *logos,* cuvânt sau discurs). Tot ceea ce poate fi stabilit prin raţiunea umană singură - adică independent de orice revelaţie - este denumit *teologie naturală.* Altfel spus, teologia naturală este acea parte (dacă există) a teologiei care poate fi stabilită prin raţiunea naturală. Tot ceea ce pretinde acceptarea unor dogme bazate pe revelaţia unei religii particulare este denumită *teologie dogmatică.* (Să ne reamintim că o dogmă este o credinţă obligatorie pentru membrii unei anumite religii).

Nu toate părţile interesate trasează graniţele între teologia naturală şi cea dogmatică în acelaşi loc, de vreme ce există dezacorduri serioase în ce priveşte puterea raţiunii singure de a stabili adevăruri religioase. O poziţie extremă, cunoscută sub numele *defideism* (de la latinescul *fides* - credinţă), susţine că raţiunea nu poate stabili prin rine nimic despre Dumnezeu - altfel spus nu există teologie naturală. Din punct de vedere istoric, cei mai mulţi oameni religioşi nu au fost fideişti.

O exemplificare a modului în care sunt trasate în mod obişnuit graniţele dintre teologia dogmatică şi cea naturală este următoarea: propoziţia „Dumnezeu există" aparţine teologiei naturale, în timp ce propoziţia „Dumnezeu este *treime"* (adică trinitatea Tată, Fiu, Sfântul Duh) aparţine teologiei dogmatice.

Semnificaţia limbajului religios

Familiaritate şi inteligibilitate

Mulţi dintre noi ne-am familiarizat cu poveştile despre stafii. Dacă am citi „Fantoma a intrat în cameră şi a răvăşit mobila" nu vom suferi un blocaj cognitiv: înţelegem această propoziţie. Similar, mulţi dintre noi ne-am familiarizat cu poveştile despre călătoriile în timp. Dacă ar fi să citim „Ei au intrat în maşina timpului şi au călătorit în trecut în 1968", am putea înţelege aceste cuvinte - şi chiar am avea sentimentul că am priceput faptele narate.

Cele două mostre de enunţuri sunt atât de familiare încât, din punct de vedere psihologic, nu ne facem griji în ce priveşte inteligibilitatea lor. (Ceva este *inteligibil* dacă poate fi înţeles, poate fi redat corect, are sens, realizăm ce se petrece). Cu toate acestea, câteva întrebări relativ clare ne pot convinge că ceea ce am înţeles că se petrece este mai puţin sigur decât suntem tentaţi să credem nereflexiv. De exemplu, cum a ajuns fantoma (care este nematerială) să ocupe un loc în spaţiu? Cum poate ea - care, până la urmă, „trece" prin pereţi şi alte obiecte solide - să *mişte* ceva? (Pare că o învestim cu un fizic inconsistent!), întorcându-ne la cealaltă propoziţie, puţină reflecţie ne sugerează următoarele întrebări: Când a avut loc călătoria în timp? Putem atribui călătoriei în timp o anumită viteză - ceva de genul trei ani în urmă pe minut? Cineva născut în 1970 ar ieşi din existenţă călătorind în 1968? Evident, familiaritatea psihologică nu este de ajuns pentru a răspunde acestor întrebări.

Rostul acestor exemple nu este acela de a sugera că religia este precum poveştile cu stafii sau precum ficţiunile despre călătorii în timp - adică îndoielnică din punct de vedere intelectual. Limbajul religios ar putea fi inteligibil, dar aceasta nu este garantată de familiaritatea sa exemplară.

Semnificaţie cognitivă şi adevăr

Filosofii care pun în discuţie inteligibilitatea limbajului religios s-au concentrat pe un tip de înţeles: cel cognitiv. Asta pentru că înţelesul cognitiv este înţelesul cel mai îndeaproape conectat la adevăr şi fal-

sitate. Limbajul religios, în orice abordare, trebuie învestit cu un spectru complex de utilizări *performative* şi/sau *rituale.* Şi limbajul religios posedă cu siguranţă un larg înţeles psihologic, unde *înţelesul psihologic* este definit în termenii puterii de a produce gânduri, sentimente, imagini. Totuşi, aceasta lasă deschisă problema dacă sau nu limbajul religios poate fi folosit pentru a exprima pretinse adevăruri - adică pentru a spune ceva adevărat sau fals.

Înţelesul înaintea adevărului

în afara filosofiei, oamenii tind să asume înţelesul cognitiv şi să se preocupe exclusiv de adevăr. „Dumnezeu există" se presupune fără discuţie că are înţeles cognitiv; ceea ce se supune discuţiei este dacă ar trebui sau nu să credem asta. Totuşi, *problemele de înţeles trec de fapt înaintea adevărului:* nu puteţi realmente considera valoarea de adevăr a unei afirmaţii dacă nu ştiţi ce înţeles are. Ceea ce este evident, dar cu toate acestea prea des uitat în practică.

Înţelesul cognitiv şi convingerea

O chestiune cumva mai subtilă (şi foarte des omisă) este aceea că e imposibil să crezi ceea ce nu înţelegi. Să presupunem că profesorul nostru de fizică, pe care-1 credeţi de obicei, vă spune că $E = mc^2$. Să presupunem mai departe că realmente nu aveţi nici o idee de ce ar putea să însemne că energia este egală cu masa înmulţită cu viteza luminii la pătrat. Atunci, nu veţi ajunge să credeţi că $E = mc^2$; nu aveţi nici o opinie cu privire la ce ar putea fi energia. Ceea ce credeţi dvs. este că enunţul profesorului - $E = mc^2$ - este adevărat.

în mod obişnuit nu observăm diferenţa dintre a crede că un enunţ, p, este adevărat şi convingerea că p. Asta pentru că, înţelegând semnificaţia enunţului, trecem fără efort de la enunţ la *conţinutul* enunţului. Aproape că putem simţi diferenţa dintre a crede că enunţul „Plouă" este adevărat şi a crede că plouă. Cu toate acestea, când inteligibilitatea este o problemă, deosebirea este crucială.

Inteligibilitatea şi conceptul de Dumnezeu

De ce inteligibilitatea limbajului religios este un subiect pentru unii filosofi? Vom lua aceasta în discuţie în termenii unei singure pro-

poziţii: „Dumnezeu există". Ceea ce va ilustra genul de probleme care-i îngrijorează pe unii filosofi, dar care nu vor fi înţelese ca luând locul unei discuţii amănunţite pe marginea feluritelor limbaje religioase. Deşi unii autori tratează termenul *Dumnezeu* ca pe un nume propriu, cei mai mulţi interpretează enunţul „Dumnezeu există" ca „Există cel puţin şi cel mult o fiinţă divină". Putem concepe această fiinţă divină? Putem avea un concept inteligibil de Dumnezeu? Căutând răspunsul la aceste întrebări trebuie să ne lăsăm călăuziţi de ceea ce credincioşii spun despre natura lui Dumnezeu. Nu vor spune cu toţii acelaşi lucru, dar există destul consens pentru a susţine o analiză generală.

Dumnezeu ca persoană

Cei mai mulţi credincioşi cred că Dumnezeu este o persoană. Avem aici o problemă de origine. Ideea noastră de persoană s-a dezvoltat probabil pentru a fi aplicată persoanelor asemănătoare nouă. Ştiu cum este să fii o persoană umană. Putem lua conceptul nostru de persoană şi să-1 aplicăm unei fiinţe precum Dumnezeu, atât de diferită de noi? Aceasta este problema generală a extragerii conceptelor elaborate într-o zonă (sau pentru un singur tip sau obiect) şi cât de departe pot fi ele „extinse" fără a-şi pierde înţelesul. Dar problema este şi mai acută în cazul nostru, datorită unor proprietăţi standard pe care se spune că le posedă Dumnezeu. Nu numai că presupunem că Dumnezeu este o persoană, dar presupunem şi că el este perfect, imaterial şi infinit.

Conceptul de persoană perfectă. Cum putem înţelege conceptul de persoană perfectă? Un răspuns ar fi acela că, de vreme ce *persoană* implică ideea de „ca şi noi" şi *perfect* pe cea de „altfel decât noi", cele două jumătăţi ale ideii de persoană perfectă se anulează reciproc şi rămânem fără nici un conţinut cognitiv. în această perspectivă, „persoană perfectă" este clar un concept neinteligibil. (O perspectivă mai puţin extremistă este cea după care „persoană perfectă" este un concept mai puţin clar inteligibil.)

Conceptul de persoană imaterială. Pentru unii, logica acestei perechi de concepte va fi similară cu cea a persoanei umane ca esenţial imateriale - identice, adică, cu sufletul care supravieţuieşte morţii corpului. Dacă înţelegem sufletul uman ca fiind capabil de existenţă independentă, atunci nu avem, în principiu, nici un motiv să nu-1 înţelegem pe Dumnezeu ca o persoană imaterială. (Deşi *suflet* este cu siguranţă un cuvânt popular folosit fără greutate de mulţi oameni, nu toţi filosofii gândesc că e posibil ca termenul să aibă un sens.)

Conceptul de persoană infinită. Este posibil să extrapolăm din felul de persoane care suntem - evident finite, limitate, având nevoie de alte persoane, doritoare, ignorante etc. - tipul de persoană care ar trebui să fie Dumnezeu? Unele persoane au sugerat că infinitatea se află dincolo de puterea de înţelegere a minţilor noastre finite. Alţii au sugerat că, de vreme ce înţelegem infinitatea în matematică, nu există motiv să nu înţelegem infinitatea lui Dumnezeu. Orice ar fi, trebuie menţionat că părţile implicate în dezbatere susţin că infinitatea lui Dumnezeu este asemănătoare infinităţii matematice. Şi, în orice caz, chiar şi înţelegerea noastră a infinitului matematic nu este în totalitate neîndoielnică.

Evaluarea problemei inteligibilităţii

Unii filosofi au susţinut ideea extremă că „persoană perfectă", „persoană imaterială" şi „persoană infinită" sunt, fiecare în parte, aidoma „cercului pătrat", intern contradictorii. Unii au interpretat aceasta ca pe o dovadă a contrariului existenţei lui Dumnezeu, bazându-se pe faptul că un concept inconsistent nu poate fi instanţiat. (Cu alte cuvinte, conceptul de Dumnezeu nu poate specifica nimic, de vreme ce specificarea în totalitate este inconsistentă). Rămâne loc pentru o persoană religioasă să replice: inconsistenţa indică, în cea mai mare măsură, că o *conceptualizare* dată (sau un mod de concepere) a lui Dumnezeu este incorectă. în loc de a emite pretenţia excesivă că ceea ce se spune despre Dumnezeu este inconsistent sau contradictoriu, e mult mai plauzibil să susţinem că expresiile folosite cu referire la Dumnezeu (şi conceptele asociate) nu sunt clar şi evident inteligibile. Ele cer lărgirea limbajului în modalităţi care pot pune în pericol înţelesul cognitiv şi, în orice caz, pretind un efort de gândire a ceea ce se află la limita a ce putem înţelege.

Aceasta nu este ceva ce o persoană religioasă doreşte să nege; din contră, credinciosul insistă că este realmente greu pentru om să-l înţeleagă pe Dumnezeu. O înţelegere completă a lui Dumnezeu, a ceea ce Dumnezeu poate fi, *ar trebui* să treacă dincolo de cuprinderea unor minţi finite ca ale noastre. Dar alternativa la „neînţeles complet" nu este „neînţeles deloc".

Natura lui Dumnezeu

Două abordări

Ce concept de Dumnezeu este presupus a fi analizat de către filosofi? Există două modalităţi de a răspunde la această întrebare, modalităţi ce se suprapun exact distincţiei dintre metafizica descriptivă şi cea revizionistă.

Abordarea descriptivă

Cei care aleg abordarea descriptivă îşi înţeleg sarcina ca analiză a conceptului standard de Dumnezeu, aşa cum acesta apare în gândirea credincioşilor. în general, când filosofii occidentali vorbesc de conceptul standard de Dumnezeu, ei au în minte acel concept derivat din tradiţia iudeo-creştină.

Abordarea revizionistă

Cei care aleg abordarea revizionistă înţeleg că rolul lor este acela de a construi un concept adevărat de Dumnezeu, unul ce poate diferi mai mult sau mai puţin de cel tradiţional.

Instanţierea conceptului

Gândind asupra naturii lui Dumnezeu trebuie să avem în minte mai multe adevăruri despre concept şi instanţele lui.

(1) Am putea deţine un concept (ceea ce presupune că ne-am însuşit un cuvânt în limbaj şi/sau o idee) care nu corespunde unui lucru real. Deţinem conceptul de unicorn, de exemplu, dar nu există unicorni. Conceptul de unicorn ne spune că orice ar fi un unicorn (printre alte caracteristici) are un singur corn şi este un animal cabalin. Totuşi, nici un animal actual nu corespunde acestei specificaţii. Nu există instanţe pentru conceptul de *unicorn* sau - în termeni tehnici - conceptul de *unicorn* nu este *instanţiat.*

Bineînţeles, majoritatea conceptelor noastre sunt instanţiate. Conceptul de *scaun,* de exemplu, este instanţiat, pentru că există lucruri în lumea reală ce corespund acestui concept - lucruri care deţin toate proprietăţile pe care conceptul de *scaun* le specifică. Mai simplu, conceptul de *scaun* este instanţiat pentru că există scaune.

(2) Se admite în general că unele concepte nu pot fi instanţiate. Acestea sunt concepte intern inconsistente, precum „cerc pătrat". Nu trebuie să cercetăm lumea pentru a vedea dacă există sau nu cercuri pătrate. Ele „ies din discuţie" pentru că sunt logic imposibile. (Folosim aici principiul evident după care *ce nu poate exista nu există.* Deşi câţiva gânditori au sugerat că *dumnezeu* este un concept inconsistent, punctul de vedere nu este în general acceptat).

(3) Unii gânditori au susţinut că există concepte ce trebuie cu necesitate instanţiate. *Dumnezeu* este un asemenea concept. Totuşi, dacă există un concept ce trebuie (cu necesitate) instanţiat nu este o idee general acceptată. Există totuşi un raţionament în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, cunoscut ca *argumentul ontologic,* bazat pe această idee.

Atributele divine

Am amintit deja câteva trăsături ale conceptului tradiţional („standard", larg acceptat) de Dumnezeu. Dumnezeu este, în primul rând, conceput ca o persoană. Practicile religioase, precum venerarea sau rugăciunea, ca şi atitudinile religioase, precum dragostea şi recunoştinţa, au sens numai dacă Dumnezeu este personal. De observat, totuşi, că deşi Dumnezeu este privit ca o persoană, El nu este înţeles ca fiind asemănător persoanelor umane. Dumnezeu este imaterial, infinit şi perfect. Perfecţiunea poate fi înţeleasă ca incluzând *atributele divine* (sau „proprietăţile dumnezeirii"). Acestea sunt omniscienţa, omnipotenţa, imuabilitatea, eternitatea şi atotbunătatea. Vom comenta fiecare aceste proprietăţi în termenii în care Dumnezeu este „standard" conceput.

Omniscienţa

Spunem că Dumnezeu este *omniscient* sau atotştiutor. Omniscienţa lui Dumnezeu poate fi formulată după cum urmează: dacă p, atunci Dumnezeu ştie că p. Cu alte cuvinte, dacă ceva este adevărat, Dumnezeu ştie. Există două probleme legate de omniscienţă ce trebuie notate.

(1) Nu este clar dacă termenul *cunoaştere* aplicat lui Dumnezeu ar putea însemna acelaşi lucru ca atunci când este aplicat oamenilor. în cazul nostru, când ştim ceva, pare întotdeauna pertinent să cercetăm cum am ajuns să ştim - cum am aflat, pe ce dovezi ne sprijinim. De

fapt, aceasta este inclusă în conceptul nostru de cunoaştere. Dar în cazul lui Dumnezeu este îndoielnic dacă aplicăm aceeaşi definiţie: Dumnezeu pur şi simplu ştie. Dumnezeu ştie în mod miraculos, într-un mod aflat complet dincolo de înţelegerea noastră.

(2) Câteodată se ridică întrebarea dacă omniscienţa lui Dumnezeu este compatibilă cu acţiunea umană liberă. Este vorba despre întrebarea dacă sau nu „precunoaşterea divină" este compatibilă cu alegerea umană. Dacă Dumnezeu a ştiut dintotdeauna că, de exemplu, Adam va mânca din fructul oprit, pare a fi fost hotărâtă fapta lui Adam cu mult înainte ca acesta să facă alegerea fatală din Grădina Edenului. Dacă ceva era hotărât înaintea alegerii, atunci nu există de fapt alegere. Alţi gânditori au sugerat că acest mod de a vedea lucrurile este contrar perspectivei corecte. Astfel, Adam nu a mâncat mărul pentru că Dumnezeu ştia că îl va mânca, ci Dumnezeu ştia că Adam va mânca mărul pentru că asta a făcut până la urmă Adam, acţionând conform propriei alegeri.

Alte trăsături surprinzătoare ale omniscienţei ar trebui menţionate. Pentru că Dumnezeu este omniscient, El r,\u poate învăţa sau descoperi ceva. Dumnezeu nu poate respecta nici dreptul cuiva la „intimitate". De asemenea, nu numai că Dumnezeu este imaginat ca ştiind toate adevărurile exprimabile în oricare dintre limbile actuale, dar se presupune şi că El ştie orice adevăr pe care orice: limbaj posibil îl poate exprima; şi, dincolo de asta, dacă există adevăru ri inefabile, Dumnezeu le cunoaşte şi pe acestea.

Omnipotenţa

Spunem despre Dumnezeu că este *omnipotent,* sau atotputernic. Ceea ce este deseori redat spunând că Dumnezeu poate face orice. Cei mai mulţi gânditori interpretează aceasta în sensul că Dumnezeu poate face tot ceea ce poate fi făcut - adică tot ceea c e este logic posibil. Pe de altă parte, o minoritate de gânditori au susţinut că Dumnezeu poate face orice fără restricţii. Aceştia merg până la a spune ca Dumnezeu poate face ca 2 + 2 = 5. (Legată de acest punct de vedere este o ghicitoare a cărei origine se află în epoca medievală: *întrebare* - Poate Dumnezeu să facă o piatră atât de grea încât să nu o poată ridica? *Răspuns* - Da, şi poate să o şi ridice).

Orice ar realiza fiinţele umane, ele o fac prin anumite mijloace, elaborate sau nu. Totuşi, ceea ce Dumnezeu face se presupune că este

îndeplinit într-un mod absolut miraculos. Aşa trebuie să înţelegem crearea lumii de către Elumnezeu. Concepţia standard este aceea potrivit căreia Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo* („din nimic"). Mai mult, Dumnezeu a creat-o într-un mod pe care oamenii nu pot purcede să-1 înţeleagă.

Imuabilitatea

Spunem despre Dumnezeu că este *imuabil,* sau neschimbător. Acesta este un atribuit care în mod special nu se reconciliază cu perspectiva după care Dumnezeu este o persoană capabilă să acţioneze - de exemplu, să răspundă rugăciunilor noastre. Se spune uneori că acest concept al strictei imuabilităţi, care derivă din filosofia greacă, este străin de ideea biblică de Dumnezeu. Cu toate acestea nu se pune problema care dintre aceste poziţii rămân în picioare.

Eternitatea

Se spune despre Dumnezeu că este *etern {veşnic).* Acest atribut este înţeles uneori în termenii *omnitemporalităţii.* Pentru a spune că Dumnezeu este omnitemporal trebuie să înţelegem că pentru orice moment t de timp, Dumnezeu există în t. Mai departe, nu contează dacă momentul este trecut, prezent sau viitor. Totuşi, o perspectivă mai comună este aceea că numai nelimitarea temporală (sau infinitatea temporală) nu surprinde estenţa veşniciei dumnezeieşti. în această perspectivă, veşnicia trebuie concepută ca neavând nimic de a face cu timpul. Probabil că dacă timpul şi schimbarea sunt strâns legate, imuabilitatea lui Dumnezeu îl plasează în afara timpului. în orice caz, credincioşii cred nu numai că Dumnezeu (spre deosebire de cele mai vechi lucruri care ne înconjoară şi de Universul însuşi) nu *a început să fie,* dar şi că El (spre deosebire de c^ele mai durabile lucruri şi spre deosebire, după toate probabilităţile, de Universul însuşi) *nu va înceta să fie.*

Fiinţele contingente ca noi înşine vin şi pleacă din existenţă, independent de voinţa lor. Dar dacă există o fiinţă necesară - şi Dumnezeu este principalul candidat, o fiinţă care nu poate *să nu fie,* nu va veni niciodată o vreme în c.ire aceasta să nu existe. Concepţia unei fiinţe necesare a cărei esenţă (sau natură) presupune existenţa poate fi întâlnită în scrierile filosofului arab medieval Avicenna (980-1037) şi a fost utilizată mai târziu de Gottfried Leibniz (1646-1716) într-un argument important în sprijinul existenţei lui Dumnezeu.

Omnibenevolenţa

Spunem că Dumnezeu este *omnihnievolent* sau atotbun. Acesta este atributul cel mai apropiat de vi-netarea şi dragostea religioasă. Dumnezeu este conceput ca fiind însumau-a luturor valorilor pozitive, perfect şi infinit bun şi bun în toate acţiunile Sale şi efectele acestora.

Poziţii în ce priveşte existenţa lui Dumnezeu

Există trei poziţii fundamentale pe care cineva le poate avea în ce priveşte existenţa lui Dumnezeu - dacă sau nu conceptul standard de Dumnezeu este instantiat. Acestea sunt teismul, ateismul şi agnosticismul.

Teismul

Un *teist* este o persoană care crede că standardul conceptului de Dumnezeu este instantiat. Cu alte cuvinte, un teist susţine că există realmente o fiinţă care are toate proprietăţile sau atributele specificate în concepţia tradiţională despre Dumnezeu. Mai simplu, teistul este persoana pentru care enunţul „Dumnezeu există" este adevărat. Teiştii pot fi clasificaţi în *teişti religioşi,* pentru care baza credinţei este însăşi credinţa, şi *teişti naturali,* pentru care baza credinţei în Dumnezeu este evidenţa raţională sau dovada.

Ateismul

Un *ateist* este o persoană convinsă că standardul conceptului de Dumnezeu nu este instantiat. Un ateist susţine, ca alternativă, că nu există nimic care să întrunească toate proprietăţile despre Dumnezeu. Mai simplu, un ateist este o persoană care susţine că enunţul „Dumnezeu există" este fals. Bineînţeles, nu există ateişti religioşi. Toţi ateiştii presupun, greşit sau nu, că raţiunea umană furnizează un temei decisiv pentru a nu crede în Dumnezeu.

Agnosticismul

Agnostică este persoana care nu ştie dacă enunţul „Dumnezeu există" este adevărat sau fals. Altfel spus, un agnostic nu ştie dacă ideea

de Dumnezeu este instanţiată sau nu. (Cuvântul *agnosticism* provine din prefixul negativ grec *a,* şi *gnosis,* unul din termenii greceşti pentru cunoaştere).

Dovezi în sprijinul existenţei lui Dumnezeu

Am vorbit şi despre conceptul tradiţional de Dumnezeu, şi despre atributele pe care se spune că Dumnezeu le are. Vom examina acum cele mai importante dovezi aduse în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, începând cu câteva observaţii cu privire la ce este o dovadă.

Dovadă în sprijinul/Dovadă împotriva

A oferi o *dovadă pentru* un enunţ *p* înseamnă a da un argument valid cu p drept concluzie; a oferi o *dovadă pentru contrariul* lui *p* înseamnă a construi un raţionament valid având drept concluzie pe non-p. Ce putem deriva drept concluzie depinde întotdeauna de premisele de la care plecăm. Când oamenii întreabă dacă poate fi dovedită existenţa lui Dumnezeu şi aşteaptă un răspuns de tipul da sau nu, ei uită trăsătura de bază a unui argument (dovadă), indiferent de subiectul în discuţie. în practică, ceea ce căutăm este un argument pentru o concluzie dorită care începe cu premisele pe care cei pe care vrem să-i convingem sunt gata să le accepte. De aceea un argument precum

> Se spune în Biblie că Dumnezeu există;
> Tot ceea ce se spune în Biblie este adevărat; Prin urmare, Dumnezeu există,

în timp ce este un argument *valid* (însemnând că dacă ambele premise sunt adevărate, şi concluzia lui este adevărată), nu are aproape deloc putere de convingere. Cei care cred că tot ceea ce se spune în Biblie este adevărat, cred asta pentru că sunt convinşi că Biblia este inspirată de Dumnezeu. Prin urmare, ei cred *deja* că există Dumnezeu şi nu au nevoie de dovezi în plus. Pe de altă parte, cei care nu cred în Dumnezeu (şi cărora acest argument ar trebui să le schimbe convingerea) nu vor accepta a doua premisă.

O remarcă finală generală cu privire la dovezi este de genul: eşecul în găsirea unei dovezi pentru nu constituie în nici un caz o

dovadă de contrariu; eşecul în a dovedi contrariul *nu* constituie o dovadă. Un teist nu poate spune cinstit că faptul (presupus) că ateiştii nu au oferit dovezi contra convingătoare „dovedeşte" că Dumnezeu există; un ateist nu poate susţine corect că faptul (presupus în acest moment) că teiştii nu au adus dovezi convingătoare „dovedeşte" că Dumnezeu nu există.

Argumente pentru existenţa lui Dumnezeu

Filosofii au schiţat multe dovezi ale existenţei lui Dumnezeu. în filosofie, evaluăm aceste dovezi cu ajutorul aceloraşi standarde ale logicii şi raţionalităţii aplicate oricăror raţionamente. Vom considera în continuare cele trei tipuri de argumente aduse în favoarea existenţei lui Dumnezeu cel mai des folosite: argumentul cosmologic, argumentul ontologic şi cel teleologic.

Argumentul cosmologic

„Eticheta" *argument cosmologic* se aplică de fapt unei familii de raţionamente înrudite, toate începând cu trăsături observabile (sau evidente în alt mod) ale universului, sau *cosmosului,* şi încearcă să arate că singurul mod de a le explica este postularea existenţei lui Dumnezeu. Mişcarea, cauza şi efectul, contingenţa sunt trăsăturile cele mai uzuale în acest tip de argument. Aici, în formă condensată, redăm trei mostre de argument ontologic:

Lucrurile se mişcă;
Ele nu se mişcă de la sine;
Cele care le mişcă nu se mişcă la rându-le de la sine;
Seriile de mişcare nu pot fi infinite;
Prin urmare, trebuie să existe o sursă nemişcată de mişcare, pe care o numim Dumnezeu.

Multe lucruri sunt efecte;
Cauzele lor sunt la rându-le efecte;
Seriile cauză/efect nu pot fi infinite;
Prin urmare, trebuie să existe o cauză „necauzată", pe care o numim Dumnezeu.

Fiinţele contingente au nevoie de o explicaţie; Ceea ce le explică trebuie să fie explicat;
Seria explicativă nu poate fi infinită;

Prin urmare, trebuie să existe o explicaţie „neexplicată", pe care o numim Dumnezeu.

Aceste raţionamete au generat multe mii de pagini de comentarii, prietenoase sau mai puţin, de susţinere sau critice. Putem fi siguri când spunem că puţini filosofi contemporani acceptă aceste raţionamente (ceea ce nu dovedeşte de la sine că ele nu sunt bune). Probabil principalul motiv pentru care ele sunt mai puţin convingătoare azi decât au fost odată este acela că nu mai pare evident că universul ar trebui să fie finit. De ce sistemul de mişcări ce constituie universul nu ar fi infinit în timp? De ce fiinţele contingente nu ar explica alte fiinţe contingente într-un mod deschis, fără sfârşit? Conform unor gânditori contemporani, nu există nici o raţiune împotrivă. Totuşi, aceasta lasă fără răspuns întrebarea dacă nu cumva şi un univers infinit, fără punct de început în timp, are nevoie de o explicaţie a existenţei sale.

Argumentul ontologic

Au existat multe versiuni ale *argumentului ontologic.* Un argument în sprijinul existenţei lui Dumnezeu este ontologic DACĂ ŞI NUMAI DACĂ încearcă să arate că existenţa de fapt a lui Dumnezeu decurge din conceptul sau ideea de Dumnezeu. Versiunea etalon redată aici este similară cu cea dată de St. Anselm (1033-1109):

Ideea de Dumnezeu este ideea a ceva faţă de care altceva mai mare nu poate fi conceput;
Dar ceva care există în realitate este mai mare decât o fiinţă care este doar concepută;
Dacă Dumnezeu nu ar exista în realitate, Dumnezeu nu ar fi ceva faţă de care nu se poate concepe nimic mai mare;

Prin urmare, Dumnezeu există.

Precum familia argumentelor cosmologice, variatele versiuni ale argumentului ontologic au provocat discuţii extensive. Din nou, majoritatea filosofilor contemporani nu acceptă orice formă de argument ontologic, deşi un filosof contemporan, Alvin Plantinga (n. 1932), a

produs o versiune sofisticată a acestuia pe care o consideră capabilă să convingă şi cele mai riguroase minţi.

Ceea ce majoritatea gânditorilor găsesc inacceptabil, sau în cel mai bun caz dificil, cu privire la argumentul ontologic, poate fi redat după cum umiează: cu siguranţă că are sens să-1 definim pe Dumnezeu drept „cea mai mare fiinţă conceptibilă". Dar ceea ce definiţia exclude nu este non-existenţa lui Dumnezeu, ci mai degrabă existenţa unei fiinţe mai mari decât Dumnezeu. Şi acum, orice concept va specifica un set de proprietăţi pe care lucrurile care le instanţiază trebuie să le posede; dar existenţa nu este o proprietate şi deci nu poate fi integrată unui concept. (De obicei se spune că existenţa nu este un predicat).

Această critică a argumentului ontologic poate fi explicată în termenii „fiinţelor necesare". Dumnezeu este definit ca fiinţă necesară şi fiinţele necesare trebuie să existe. Pare deci că Dumnezeu trebuie să existe. Şi atunci, ce este în neregulă cu şirul raţionamentului? Problema este că tot ceea ce aceasta ne spune este că, dacă *ar exista* o fiinţă necesară, aceasta ar trebui să existe. Ceea ce nu arată că *există* o fiinţă necesară - o fiinţă care nu poate să nu existe.

Argumentul teleologic

Argumentul teleologic, cunoscut şi ca *argumentul planului,* este fundamentat pe ideea că multe obiecte naturale, precum organismele animale, par proiectate, constituite după un plan. Părţile acestora - organele, precum ochiul sau urechea, de exemplu - sunt toate instituite pentru a îndeplini funcţii ce ajută organismul să se dezvolte, sau cel puţin să supravieţuiască, în mediul său de trai. Argumentul teleologic spune că singura cale de a explica teleologia naturală (sau calitatea naturală de a urma un scop) pe care o observăm este să postulăm un designer dotat cu inteligenţă - cineva care a proiectat calitatea de a urmări un scop observabilă în natură. *(Telos* este cuvântul grecesc pentru ţintă, scop sau sfârşit).

Vechii gânditori au împrumutat deseori exemple pentru această calitate de a avea un scop, sau un „plan bun", din astronomie. începând cu secolul XIX, cele mai populare exemple au venit însă din biologie. Folosind organismul biologic în exemplul nostru, putem formula după cum urmează argumentul teleologic:

Organismele au trăsături care urmează un scop;
Trăsăturile de scop trebuie să fie rezultatul unui plan;
Organismele nu se autoproiectează şi nu sunt proiectate de oameni;
Astfel, există un designer non-uman, pe care îl numim Dumnezeu.

Din nou, puţini filosofi au acceptat argumentul teleologic. A doua sa premisă, pe vremuri „evidentă" pentru majoritatea oamenilor, pare acum serios pusă sub semnul întrebării. Mai mult, postularea unui „Mare Arhitect" al naturii (cu atributele omniscienţei şi omnipotenţei) nu ne ajută să explicăm întocmai cum anume natura şi-a „rezolvat" problemele de plan şi scop. într-adevăr, aceasta - inclusiv organismele biologice - nu pare asemenea unui produs proiectat „de sus în jos". Un motiv ar fi că natura se afişează mai mult conflictual decât ca armonie. De exemplu, virusurile, care pot fi considerate drept exemple magistrale de proiect diabolic de ingenios în exploatarea slăbiciunilor altor organisme biologice. Dar dacă aceste organisme ar fi bine proiectate, cineva s-ar aştepta ca ele să reziste la virusuri.

Creaţia

Şi argumentul cosmologic şi cel teleologic presupun ideea comună că existenţa universului, cu ordinea şi scopul pe care le afişează, nu poate fi explicată decât prin crearea sa de către Dumnezeu. Aşa cum am observat mai devreme - spre deosebire de manufacturarea obişnuită din materii prime deja existente -, creaţia se presupune a fi avut loc *ex nihilo* („din nimic"). Filosofii evidenţiază că noi, oamenii, nu putem concepe creaţia din nimic. Ceea ce nu înseamnă că aceasta nu s-ar fi petrecut; înseamnă, totuşi, că ideea creaţiei din nimic nu este folositoare în construirea de explicaţii.

Problema răului

Problema fundamentală

„Problema răului" evidenţiază o problemă unică ridicată în contextul teismului. în esenţă, este problema explicării modului în care

există răul dacă există Dumnezeu. Putem formula problema mai economic, în forma unei triade inconsistente. (O *triadă inconsistentă* este un set de trei aserţiuni, în care adevărul oricăror două implică falsitatea celei de a treia). Triada inconsistentă relevantă aici poate fi formulată după cum urmează:

(i) Dumnezeu este atotputernic; (ii) Dumnezeu este atotbun; (iii) Răul există.

Răul este înţeles aici ca însemnând regretabilul intrinsec - tot ceea ce este prin sine negativ, tot ceea ce ar fi bine pentru lume să nu existe. Durerea fizică şi suferinţa sunt în general înţelese ca exemple de rău în acest sens. Este evident atunci de ce majoritatea filosofilor consideră că (i), (ii), (iii) formează o triadă inconsistentă: din (i) rezultă că Dumnezeu poate preveni orice instanţă de rău; din (ii), că*Dumnezeu ar dori să prevină orice instanţă de rău; deci, dacă (i) şi (ii) sunt adevărate, (iii) ar trebui să fie falsă.

Există alte două posibilităţi. Să presupunem că (i) şi (iii) sunt adevărate - ceea ce înseamnă că, în ciuda existenţei unui Dumnezeu atotputernic, răul există. Ar părea că dacă (ii) este falsă - e fals şi că Dumnezeu ar vrea să oprească răul. În sfârşit, să presupunem că (ii) şi (iii) sunt adevărate - răul există, deşi Dumnezeu vrea să-1 oprească. Ar părea că Dumnezeu nu poate stopa răul, deci că (i) este falsă.

Existenţa răului

Unii filosofi au susţinut într-adevăr că (iii) este falsă. De-a lungul veacurilor, s-au avansat argumente complicate şi subtile pentru a explica „aparenta" existenţă a răului. E posibil ca ceva precum durerea să se dovedească a nu fi rău? Ce raţionament ar putea demonstra aceasta? Se susţine uneori şi că durerea are o funcţie, sau că durerea este necesară (şi astfel se dovedeşte a nu fi rea). Cum trebuie apreciată această abordare?

Mai întâi, chiar dacă durerea îndeplineşte o funcţie (alertând organismul cu privire la stările sale negative), aceasta nu înseamnă că durerea nu este intrinsec regretabilă. într-adevăr, am putea fi înclinaţi să tolerăm ceva rău în sine dacă ne produce ceva bun, dar un rău astfel

tolerat nu se transformă în ceva bun. Şi deşi **natura** ar putea să nu fie în stare să facă asta, Dumnezeu (fiinţă omniscientă şi omnipotentă) ar fi putut crea un „sistem de alarmă" care să nu presupună durere.

în al doilea rând, chiar dacă durerea este necesară, nu înseamnă că durerea nu este rea; tot ce rezultă este că **durerea** este un *rău necesar,* în acest spirit, permit dentistului să-mi **producă** durere deoarece cred că aceasta e necesară sănătăţii pe termen lung a danturii mele (ceea ce înseamnă în schimb, printre altele, un viitor cu mai puţină durere). Oamenii de bine vor încerca să elimine durerea acolo unde pot, deşi, bineînţeles, multă durere persistă. Dacă există durere pe care Dumnezeu nu o poate anihila este o problemă dificilă, şi una la care filosofii nu răspund unanim.

Un argument pentru ateism

Problema răului le furnizează ateiştilor probabil cel mai puternic argument al lor. Ei argumentează după cum urmează: Dumnezeu este prin definiţie o fiinţă care este şi atotputernică şi bună. De vreme ce în exemplul nostru (iii) - „Răul există" - este cu evidenţă adevărată, (i) sau (ii) trebuie să fie falsă. De fapt nu contează care, din moment ce ori (i), ori (ii) fiind falsă, nu există o fiinţă şi **bună,** şi atotputernică; prin urmare, Dumnezeu nu există. Presupoziţia crucială aici (una pe care majoritatea teiştilor nu o vor accepta) este incompatibilitatea celor irei aserţiuni: dacă (i), (ii) şi (iii) se dovedesc compatibile, argumentul ateiştilor eşuează.

Pretenţia de consistenţă a teiştilor

Mulţi teişti care au studiat problema răului nu au încercat să nege existenţa acestuia. Ei au privit-o în general mai degrabă ca pe o strategie disperată şi total nerealistă. Ceea ce au susţinut ei în schimb este că (i), (ii) şi (iii) sunt consistente: ele pot fi toate adevărate.

Replica liberului arbitru

Cel mai convingător argument al teiştilor este denumit *replica liberului arbitru:* un Dumnezeu atotputernic şi în întregime bun nu ar fi **putut** crea cea mai bună dintre lumile posibile fără a le garanta unor

creaturi liberă voinţă; şi, dacă unele creaturi au voinţă liberă, o pot folosi în aşa fel încât să genereze răul. în termenii unei legende biblice familiare, Paradisul ar fi putut dăinui şi ar fi dăinuit dacă Adam nu ar fi ales să mănânce din fructul oprit. Dacă sau nu tot răul se trage de la păcatul lui Adam (sau de la păcatele altor oameni) nu este o problemă uşor de rezolvat; într-adevăr, s-ar putea să nu existe nici o modalitate „neutră" de a prezenta datele care să fie acceptabilă deopotrivă pentru teişti şi pentru ateişti.

Răspunsul „dincolo de înţelegere"

Teistul înclină să creadă că existenţa răului trebuie să fie compatibilă cu existenţa unui Dumnezeu atotputernic şi în întregime bun, chiar dacă oamenii nu pot înţelege cum devine aceasta. Din nou, aceasta este un punct în care cei care au credinţă văd lucrurile foarte diferit de ceilalţi.

Nemurirea sufletului

Credinţele religioase şi concepţiile metafizice tind să se influenţeze reciproc; astfel, o persoană fizicalistă din punct de vedere metafizic, de exemplu, nu poate crede în mod consistent că are un suflet imaterial. O asemenea persoană va avea o problemă cu Dumnezeu şi îngerii, din moment ce Dumnezeu şi îngerii sunt spirite. Totuşi, pentru cei mai mulţi oameni, influenţa are loc în altă direcţie: crezând în Dumnezeu, suflete şi îngeri, ei trag concluzia că fizicalismul este incorect.

Bineînţeles, filosofii nu pot dicta oamenilor ce convingeri ar trebui să aibă în materie de credinţă. Ei se limitează mai degrabă la două întrebări: (1) Este conceptul de suflet (sau de spirit pur general) consistent? (2) Dincolo de ceea ce se bazează pe credinţă sau revelaţie, există vreo dovadă pentru existenţa sufletelor sau a altor fiinţe spirituale?

Consistenţa

Deşi ideea unui suflet personal este una extrem de familiară şi deşi mulţi oameni acceptă de la sine că posedă suflete, filosofii au pus sub semnul întrebării consistenţa internă a conceptului de suflet. Difi-

cultatea principală este aceea că marea parte a gândirii noastre - chiar despre persoane - presupune că ceea ce gândim este de forma unui obiect fizic. Persoanele, indiferent dacă sunt sau nu spirite *post mortem,* sunt cel puţin în această viaţă parţial fizice (corporale). Poate gândirea noastră, proiectată pentru lumea fizică, să fie transferată non-fizicului?

Distribuţie în spaţiu şi mişcare

Persoanele au localizări în spaţiu. Au şi sufletele lor localizări în spaţiu? Aceasta implică problema consistenţei, din care se naşte întrebarea dacă putem presupune coerent că o entitate care nu e corp se poate afla la o anumită distanţă de diferite obiecte fizice. Dar dacă nu putem spune că un suflet dat se află la distanţe diferite de anumite obiecte fizice, atunci nu putem atribui sufletului nici o localizare în spaţiu. Dar dacă nu putem - cel puţin nu la modul obişnuit - să imaginăm sufletul ca însoţitor al corpului nostru, atunci nici nu putem susţine consistent că la moarte sufletul părăseşte corpul, chiar dacă ceva asemănător susţin deseori (şi cred) persoanele religioase.

Din nou, deşi oamenii imaginează sufletele (de obicei, şi îngerii) ca fiind capabile de mişcare, această idee ar avea sens dacă sufletele (sau îngerii) pot avea poziţii în spaţiu (din moment ce mişcarea este, pur şi simplu, schimbarea poziţiei în spaţiu). Probabil că fizica modernă va furniza o schemă conceptuală mai compatibilă cu sufletele decât cea a simţului comun despre obiectele macroscopice distribuite în spaţiu; este prea devreme pentru o concluzie.

Gândire şi experienţă

Cei care cred în suflete le imaginează probabil ca fiind capabile şi de gândire, şi de experienţă. încă o dată, încercarea este cea de a duce la bun sfârşit o abordare a gândirii şi experienţei care să nu implice esenţial fizicul. Experienţa obişnuită este deseori strâns legată de senzaţii corporale precum vederea şi auzul; de asemenea, marea parte a gândirii noastre este declanşată (este despre, se bazează pe amintirea a ceva) de stimulii senzoriali. Cu ce rămânem când toate acestea ne sunt luate? (O problemă interesantă este cea cu privire la posibilitatea ca un si.i ici. separai uc corp. sa poala ii imaginat ca devenind *conştient* de ceva nou).

Complexitate şi omogenitate

încercând să cuprindem ce înseamnă pentru un suflet.(sau înger) să aibă gânduri sau experienţe devine şi mai dificil din următoarea consideraţie: gândurile şi experienţele par a avea **o** anumită complexitate intrinsecă. Nu este vorba de aceeaşi complexitate a mecanismului neurofiziologic implicată - în mod necesar, în concepţia fizicalistă - în procesele prin care ajungem să avem gânduri şi experienţe; este vorba mai degrabă de complexitatea internă a gândurilor şi experienţelor înseşi, complexitatea conţinuturilor lor. întrebarea este cum anume ar trebui să concepem sufletul având de a face cu acest conţinut complex. Poate fi înţeles sufletul ca atare drept complex?

Un punct de vedere asupra sufletelor - probabil cel standard - este că ele nu au părţi. Dar poate ceva fără părţi să posede gânduri şi experienţe complexe? într-adevăr, dacă un suflet are un gând sau o experienţă, dar nu se identifică cu acel gând ori experienţă, pare că sufletul trebuie să fie complex. Dificultatea fundamentală aici este aceea că gândurile noastre cu privire la întreguri şi părţi, dezvoltate în legătură cu obiectele fizice, nu se aplică clar sufletelor şi spiritelor în general. (Aceasta este o problemă pentru concepţia noastră despre Dumnezeu, conceput de asemenea ca neavând părţi, ca fiind simplu).

Nemurirea

Până acum am luat în considerare blocajele ce se nasc în legătură cu conceptul de suflet. Dintr-un punct filosofic de vedere, acestea sunt subiectele cele mai dificile. Pentru că dacă pot exista suflete - conceptul de suflet fiind deci consistent, atunci nu există raţiuni pentru care ele să nu fie nemuritoare. Opinia că sufletele sunt nemuritoare este echivalentă cu cea după care, deşi vin la existenţă într-un anumit moment de timp, sufletele nu vor înceta niciodată să existe. Ceea ce poate părea surprinzător, de vreme ce majoritatea, dacă nu chiar toate lucrurile cu care suntem familiarizaţi încetează la un moment dat să existe. Multe lucruri sunt constituite din părţi, deci se pot dezintegra, distruge în bucăţi. Dacă într-adevăr sufletele, ca spirite, nu au părţi, atunci ele nu pot avea aceeaşi soartă cu obiectele fizice obişnuite.

într-adevăr, uneori se spune că singura cale prin care un suflet poate înceta să existe este *anihilarea.* Anihilarea este reversul creaţiei şi, ca şi aceasta, nu stă decât în puterea lui Dumnezeu. Dar este ceva ce

Dumnezeu poate face. Ceea ce înseamnă pur şi simplu că, deşi sufletele pot fi înţelese consistent ca nemuritoare şi veşnice, nu există nici vreo contradicţie implicată în ideea de suflet care încetează să mai fie.

Evidenţa

Există probe care ar convinge o persoană riguroasă şi raţională că există suflete? Această întrebare nu este una cu un răspuns universal acceptat. Parte a problemei este că unii oameni gândesc că există probe pentru existenţa unui tărâm supranatural, ceva fundamental deosebit de lumea fizică obişnuită. Printre acestea se află răspunsul la rugăciuni, sentimente inexplicabile de mister, fenomene paranormale, viziuni de diferite tipuri şi producerea unor miracole. Dacă există o lume supranaturală, atunci aceasta ar putea fi înţeleasă ca determinând existenţa lui Dumnezeu, a îngerilor şi a sufletelor, în funcţie de cadrul religios.

Alţi oameni consideră că există, în plus, argumente pur filosofice pentru existenţa îngerilor. (Acestea sunt exact cele pentru dualismul cartezian). Totuşi, puţini oameni cred că există argumente pur filosofice, independente de credinţă şi revelaţie, pentru nemurire.

Experienţa religioasă

Definiţie

O experienţă este religioasă DACĂ ŞI NUMAI DACĂ este o experimentare a supranaturalului. Ceea ce ar putea include experienţe ale lui Dumnezeu, îngerilor sau a persoanelor decedate, precum sfinţii, priviţi ca trimişi ai lui Dumnezeu. în unele tradiţii, supranaturalul este experimentat mai puţin determinat, într-o formă nonindividuală. Desigur, ar trebui subliniat că o mare varietate de experienţe au fost descrise ca experienţe religioase. Unii oameni pretind că experienţa unuiunii cu universul, deşi nu presupune supranaturalul, ar trebui considerată o experienţă religioasă.

lată un caz în care un cuvânt care a început prin a descrie un grup deja foarte divers de cazuri (dar având un denominator comun: supranaturalul) a ajuns să fie folosit pentru a descrie alte cazuri, cumva simi-

lare, deşi nu implică supranaturalul. Experienţele religioase particulare, foarte vii, ce par a-1 pune pe subiect în contact direct cu Dumnezeu, dizolvând temporar hotarele eului, sunt denumite *experienţe mistice.*

Semnificaţia experienţelor religioase

Nu există îndoială că mulţi oameni au asemenea experienţe extraordinare, despre care avem relatări autobiografice sincere. (Deşi toate abordările de acest gen susţin că limbajul uman este total inadecvat pentru a descrie aceste experienţe). Principala problemă filosofică este dacă asemenea experienţe religioase furnizează probe convingătoare unei persoane riguroase şi raţionale că există un tărâm supranatural. Ar părea evident că, dacă există realmente experienţe ale supranaturalului, atunci supranaturalul există; altfel, pentru a sublinia evidenţa, dacă nu ar exista, atunci nu ar fi experimentat. Principiul general este corect. Că există experienţa elefanţilor este un argument pentru existenţa elefanţilor; pentru că dacă elefanţii nu ar exista, ei nu ar fi putut fi experimentaţi. Dar dacă eu am ceea ce eu interpretez (sau iau drept) o experienţă a unui elefant în cada mea de baie, s-ar putea să nu rezulte imediat că un elefant mi-a intrat în cadă: aş putea, una peste alta, să halucinez.

Cu toţii putem concepe, în termeni mai puţin dramatici, experienţe prost interpretate, prost descrise, prost înţelese sau prost analizate. Aceasta nu înseamnă a spune că o experienţă descrisă ca religioasă (sau de contact cu supranaturalul) este întotdeauna rău înţeleasă; pur şi simplu e de precizat că aceasta poate constitui o posibilitate.

Explicarea experienţelor religioase

De asemenea, uneori se susţine că singura cale de a explica producerea experienţelor religioase este postularea unui anumit tip de cauzalitate supranaturală. Această pretenţie nu este uşor de evaluat. în primul rând, de cele mai multe ori nu avem la îndemână o explicaţie a felului în care oamenii gândesc ceea ce gândesc, simt ceea ce simt şi, în general, a modului în care au viaţa interioară pe care o au. Aceasta este o evidenţă în cazul marilor artişti. Noi nu ştim exact de ce sau cum Shakespeare a conceput toate incredibilele sale versuri. („Pentru că a fost un geniu", pare o pseudo-explicaţie bicisnică). Dar asta nu ne con-

duce (mai riguros, nu ar trebui să ne conducă) la postularea unui miracol în cazul lui Shakespeare sau la sugestia că Dumnezeu 1-a inspirat în mod direct. Nu putem elabora o explicaţie pur naturală nici în cazul unui mare astist precum Shakespeare, nici în cazul experienţelor religioase, sau aşa-zis religioase.

Rezumat

Religia, într-o formă sau alta, continuă să joace un rol important în viaţa oamenilor şi, aşa cum am văzut, a inspirat mii de pagini de reflecţie filosofică. (Ar trebui să ne reamintim că filosofia se concentrează pe un număr relativ mic de concepte generale şi nu caută să ia locul unor studii mai detaliate ale unor forme religioase). Cele mai multe discuţii pe teme de religie din interiorul filosdfiei au loc în jurul următoarelor subiecte: (1) cum se leagă angajamentul religios (caracterizat de fundarea pe credinţă şi revelaţie) de raţionalitate; (2) dacă limbajul religios are sens cognitiv; (3) cum ar trebui conceput Dumnezeu; (4) dacă existenţa lui Dumnezeu poate fi demonstrată raţional; (5) dacă existenţa răului este o problemă pentru teism; (6) dacă este posibil ca oamenii să aibă suflete nemuritoare şi (7) ce se înţelege prin „experienţă religioasă".

Abordând aceste subiecte, filosofii religiei trebuie să se distanţeze de orice angajament religios personal pentru a examina limbajul religios într-un mod neutru şi corect. în zona religiei, ca şi în orice altă zonă de interes, filosoful nu poate să atribuie limbajului familiar un sens cognitiv.

In sfârşit, filosoful nu poate să plece de la presupoziţia că susţinerile religiei sunt adevărate; orice ar fi, ceva poate fi crezut de mulţi oameni şi totuşi să se dovedească fals. Filosoful trebuie să ia în calcul şi dacă există probe pentru dogmele centrale ale religiei - în particular pretenţia că există Dumnezeu - şi dacă există argumente care ar convinge oamenii raţionali că pretenţiile religiilor sunt adevărate. Bineînţeles, întotdeauna trebuie să ne reamintim că o opinie poate fi adevărată deşi nu avem nici o probă care să o susţină şi nici un argument care să o întemeieze.

Recomandări de lectură

încă o dată, lecturile de mai jos pot începe profitabil cu *Encyclopedia of Philosophy.* Articolele relevante apar sub următoarele titluri: „Religion"; „Religious, Naturalistic Reconstruction of;„Religion, Philosophy of; „Religion, Psychological Explanations of; „Religion and Morality"; „Religion and Science" şi „Religious Language". De văzut şi „Cosmological Argument for Existence of God"; „Ontological Argument for the Hxistence of God"; „Teological Argument for the Existence of God" şi „Religious Experience Argument for the Existence of God". Există şi articole cu temele *agnosticism, ateism* şi (mm. în *The Handbook of Western Philosophy* vezi „Philosophy and the Existence of God" şi „The Philosophy of Religion".

în cele ce urmează aveţi o bună selecţie a cărţilor relativ fundamentale în domeniile filosofiei religiei şi naturii religiei ca atare: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* a lui Mircea Eliade, tradusă de Willard R. Trask (1959); *Philosophy ofReligion* (1965) de John E. Smith; *The Religious Experience of Mankind* (1969) de Ninian Smart; *Philosophy of Religion,* editată de Steven M. Cahn în 1970; *The Philosophy of Religion,* editată de Basil Mitchell în 1971; *What îs Religion?* de Paul Tillich, tradusă de James Luther Adams în 1973; *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions,* de Ninian Smart (1973); *Thinking About Religion: A Philosophical Introduction to Religion* (1979) de Richard L. Purtill; *Contemporary Philosophy of Religion,* editată de Steven M. Cahn şi David Shatz (1982); *Exploring the Philosophy ofReligion* de David Steward (a doua ediţie, 1988); *Philosophy ofReligion* (1988) de William J. Wainwright; *Philosophy of Religion,* de John Hick (ediţia a patra, 1990). Marea parte a cărţilor înşiruite mai sus au capitole referitoare la credinţă şi raţionalitate. O lucrare mai specializată pe acest subiect ce poate fi savurată de un student începător este cartea lui George I. Mavrodes, *Revelation in Religious* 5e/ie/(1988).

în continuare aveţi o listă a unor cărţi ceva mai avansate, în legătură cu natura lui Dumnezeu, dovezile şi contradovezile în sprijinul existenţei sale, precum şi cu problemele ridicate de limbajul religios. (Subiectele sunt grupate împreună, de vreme ce de obicei sunt tratate împreună). *God and Philosophy* (1941) de Etienne Gilson; *Language, Logic and God* (1961) de Frederik Ferre; *Metaphysics and Religious Language* (1964) de Frank B. Dilley; *New Essays in Philosophical Theology,* ed. de Anthony Flew şi Alasdair Maclntyre (1964); *God and the Soul* (1969) de Peter Geach; *The Five Ways: St. Thomas Aquinas Proofs of God's Existence* (1969) de Anthony Kenny; *Talk of God,* ed. de G. N. A. Vesey (1969); *God and Timelessness* (1970) de Nelson Pike; *The Presumption of Atheism* (1976) de Anthony Flew; *The God of the Philo-*

sophers (1979) de Anthony Kenny; *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (1982) de J. L. Mackie; *Reason and Religion: Essays in Philosophical Theology* (1987) de Anthony Kenny şi *The Concept of God,* ed. în 1987 de Thomas V. Morris.

Theology and Intelligibility (1973) a lui Michel Durrant merită o menţiune specială ca una din puţinele cărţi ale unui filosof contemporan ce ia în discuţie Trinitatea.

În „problema răului" sunt de ajutor *God and Evil,* ed. de Nelson Pike (1964); *Providence and Evil* (1977) de Peter Geach; şi *Facing Evil: Light in the Core ofDarkness,* ed. de Paul Woodruff şi Harry Wilmer (1988).

Lecturile următoare, din zona experienţei mistico-religioase (care cuprinde şi categorii precum sfântul şi sacrul) ar putea începe cu *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1955) de Evelyn Underhill; *The Idea of the Holy,* de Rudolf Otto, tradusă de John W. Harvey (1958); *Mysticim, Sacred and Profane* (1961) de R. C. Zachner; *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism* de Rudolf Otto, trad. în 1970 de Bertha L. Bracey şi Richenda C. Payne; şi *Exploring Mysticism* (1975) de Frits Staal. Clasica *The Varieties of Religious Experience* a lui William James (1902, multe reeditări) rămâne unul dintre cele mai bune studii ale experienţei religioase.

Două cărţi de mici dimensiuni pe subiecte indicate de titlurile lor sunt *Survival and Disembodied Existence* (1970) de Terence Penelhum şi *The Concept of Miracle* (1970) de Richard Swinburne. în fine, trebuie evidenţiată *The Nature ofNecesity* a lui Alvin Plantinga (1974). Aici, Plantinga ne oferă ceea ce el consideră o versiune de succes a argumentului ontologic. Există şi o foarte sofisticată dezbatere pe tema „Bine, Rău şi metafizica libertăţii".

CAPITOLUL 9

9. ESTETICA

Estetica se ocupă cu problemele conceptuale ce se nasc în legătură atât cu obiectele naturale frumoase, precum munţii sau apusurile de soare, cât şi cu opere de artă precum picturile sau simfoniile. Prin urmare, este mai cuprinzătoare decât filo sofia artei, ce are de-a face exclusiv cu artefactele (obiecte construite de om). Prima problemă ce trebuie pusă este dacă munţii şi apusurile şi picturile şi simfoniile formează o clasă omogenă cu proprietăţi comune semnificative. însă nu putem răspunde adecvat acestei întrebări fără să ne punem şi o altă întrebare: dacă operele de artă însele alcătuiesc o clasă de sine stătătoare. Cu alte cuvinte, au toate artefactele ce sunt opere de artă proprietăţi comune importante (sau netriviale)?

Cei care răspund negativ susţin că termenul operă de artă este un concept de tipul asemănare de familie. Conform acestui punct de vedere, operele de artă, în uriaşa şi ireductibila lor varietate, dau la iveală modalităţi complexe de intersectare în asemănări şi deosebiri. Ceea ce intră în categoria artei depinde, cel puţin în parte, de deciziile, variabile istoric, cu privire la cum anume ar trebui evaluate asemenea similarităţi şi diferenţe. Conform perspectivei extreme, părţile interesate — deseori, cu un interes pur economic — de ceea ce va fi considerat operă de artă, se angajează într-un tip sau altul de negociere

relativ la apartenenţa unor entităţi la această categorie, cu pretenţiile corespunzătoare, cu polemicile şi compromisurile de rigoare. Ipoteza că muzeele, galeriile, criticii cu autoritate şi instanţele asemănătoare sunt cele care stabilesc efectiv ce va fi şi ce nu va fi operă de artă este cunoscută ca teoria instituţională a artei.

Totuşi, majoritatea filosofilor artei nu acceptă o abordare pur istorico-sociologică a ceea ce ajunge să fie considerat operă de artă. Deşi operele de artă formează o foarte diversă categorie, ar putea exista încă trăsături comune importante. Facem următoarele sugestii:

(1) Toate operele de artă pot „pretinde" să fie privite cu o atitudine specială: aprecierea dezinteresată. Mai mult, ne plac operele de artă chiar dacă recunoaştem că ele nu servesc prin sine nici un scop practic.

(2) Toate operele de artă au anumite trăsături formale specifice. Forma estetică este un concept dificil — de fapt, un concept ce pretinde tot efortul de care suntem capabili pentru definirea lui verbală; cu toate astea, pentru fiecare tip de artă recunoaştem instanţe ale formei estetice.

(3) Toate operele de artă sunt susceptibile să dea naştere unor anumite experienţe speciale, numite trăiri estetice.

(4) Toate operele de artă pot produce un tip special de plăcere celor care le agreează.

(5) Toate operele de artă pot fi surse ale unui anumit gen de cunoaştere.

Toate aceste ipoteze nu sunt incompatibile; de fapt, ele pot fi toate corecte. într-adevăr, ele pot alcătui o explicaţie unitară pentru marea importanţă pe care o acordăm artei.

în timp, au fost avansate alte câteva concepte menite să explice natura artei. Teoriile imitaţiei (mimesis), pretind că evaluăm operele de artă în funcţie de succesul pe care-l au ca imitaţii particulare ale naturii. Teoriile expresiei pretind că evaluăm operele de artă ca expresii particulare efective ale sentimentelor noastre celor mai adânci. (De fapt, fiecare dintre aceste teorii surprind câte un aspect al artei.)

în fine, se pune şi problema obiectivităţii gustului. E clar, nu toţi oamenii agreează aceleaşi opere de artă. Există totuşi un standard obiectiv conform căruia cineva ar trebui să aleagă X şi nu Y? Poate fi cineva criticat pentru că îi place Y şi nu X? Nu toţi filosofii artei răspund la fel acestor întrebări.

Estetica si filosofia artei

Etimologie

Termenul *estetică* provine din grecescul *aistheton,* însemnând capabil de a fi perceput de simţuri. Totuşi, a fost introdus ca termen filosofic modern de abia în 1750, de către A. G. Baumgarten (1714-1762). Aşa cum Baumgarten a folosit termenul, estetica este ştiinţa cunoaşterii induse de simţuri (aşa-numita cunoaştere senzorială), prin contrast cu logica sau ştiinţa cunoaşterii indusă de gândirea pură (aşa-numita cunoaştere intelectuală). Baumgarten a susţinut şi că estetica are ca scop frumosul, în timp ce scopul logicii este adevărul. Aceasta este ideea din care derivă utilizarea modernă tipică a termenului *estetică.*

Cuvântul *artă* a însemnat la origine îndemânare, abilitate, meşteşug, corespunzând grecescului *techne* (de unde derivăm cuvintele *tehnic* sau *tehnică).* în lumea antică, o „operă de artă" era pur şi simplu un obiect a cărui producere necesita îndemânare sau calificare. Numai gradual şi începând cu mijlocul secolului XVII, „operă de artă" a început să însemne „operă de *înaltă* artă", „artă prin excelenţă". Ca parte a aceluiaşi proces istoric, „artistul" în calitate de creator autonom a ajuns să fie distins de „artizan", sau „meşteşugar", care îşi exercită îndemânarea doar pentru a satisface cererile clienţilor săi.

Obiecte naturale şi artefacte

Obiectele care se ivesc natural, precum roci, cristale sau cochilii marine, şi un spectru larg de aspecte naturale precum munţii, norii şi cascadele sunt experimentate de mulţi oameni ca plăcute („plăcute la vedere") sau chiar - mai ales în cazul unor fenomene de amploare - înălţătoare sau sublime. Acest tip de apreciere şi agreare a naturii este evident deosebită de perspectiva strict practică care percepe rocile ca material de construcţie, scoicile ca sursă de hrană şi tot aşa... Interesul nostru *nonpractic* (sau *dezinteresat, contemplativ)* pentru natură este similar cu cel pe care-1 avem în cazul acelor artefacte ce sunt opere de artă. (De observat că *dezinteresat* este utilizat de obicei în estetică drept termen tehnic însemnând nonpractic.)

Artefactele pot fi împărţite în trei clase generale: (1) utile din punct de vedere practic, dar fără să producă şi plăcere dezinteresată; (2)

şi utile, şi plăcute în mod dezinteresat; (3) care produc plăcere estetică, dar nu au nici o utilitate practică.

Obiecte naturale şi opere de artă

De vreme ce obiectele naturale, fenomenele de amploare ale naturii şi operele de artă se aseamănă prin a fi foarte plăcute într-un mod dezinteresat, ar părea că o singură categorie - „esteticul" - ar trebui să le cuprindă pe toate. Totuşi, există mai multe argumente care deschid o altă cale:

(1) Operele de artă pot exprima idei sau sentimente, dar natura nu.

(2) Operele de artă - asemănător propoziţiilor şi spre deosebire de obiectele naturale - pot avea un *înţeles.* Ceea ce ar putea fi probabil spus mai clar astfel: operele de artă, asemănător propoziţiilor şi deosebindu-se de obiectele naturale, pot încorpora *intenţii de comunicare.* Citind o poezie, suntem îndrituiţi să întrebăm „Ce vrea să ne spună?". Bineînţeles, nu suntem în măsură să punem o asemenea întrebare privind un nor sau o cascadă.

(3) Operele de artă pot imita natura (şi sunt apreciate pentru asta), dar natura nu poate imita natura.

(4) O categorie unitară a esteticului a fost susţinută prin respingerea ideii de plăcere dezinteresată. Istoria artei ne arată, se argumentează deseori, că tablourile, de exemplu, sunt aproape întodeauna valorificate în scopuri practice precum impulsionarea devoţiunii religioase, creşterea prestigiului proprietarului sau ca investiţii. Totuşi, tot ceea ce demonstrează acest argument este că opera de artă poate cădea în categoria hibridă a utilului şi concomitent plăcutului estetic - exact acea categorie în care intră toate acele obiecte naturale care pot fi utile şi agreabile.

„Opera de artă" - concept de tipul asemănare de familie

Diversitatea

Filosofii au fost de multe ori acuzaţi pentru că au căutat mai multă unitate decât afişează obiectele asupra cărora meditează. Nicăieri

acuzaţia nu este mai plauzibilă decât în cazul operei de artă. Ideea conform căreia este fundamental greşit să căutăm un concept unitar (definit prin câteva proprietăţi comune) se bazează pe evidenta diversitate a operelor de artă. Există o mulţime de tipuri şi categorii de opere de artă. Să considerăm următoarea scurtă listă de perechi: romane şi simfonii, sculpturi şi sonate pentru pian, picturi şi versuri de dragoste, balet şi acuarelă. Mai mult, în interiorul fiecărei categorii există o mare diversitate. Considerând picturile, de exemplu: unele sunt concepute să relateze întâmplări. Altele sunt concepute pentru a da informaţii vizuale detaliate cu privire la un singur obiect. Unele arată realităţi cotidiene, în timp ce altele înfăţişează lumi pur imaginare şi totalmente fantastice. Unele tablouri iau în consideraţie culorile reale ale obiectelor, iar altele folosesc culorile pentru a induce reacţii emoţionale, şi acestea foarte diverse. Lista poate fi serios extinsă.

Argumentul în sprijinul diversităţii poate continua: nu este adevărat nici măcar că picturile tind să producă plăcere dezinteresată. Deşi mulţi dintre gânditorii mai vechi - de exemplu, cei care au vorbit despre artă în secolul al XVIII-lea - au susţinut că arta ar trebui să producă plăcere, mulţi dintre contemporani (artişti sau nu) resping această idee. Un pictor modern ar putea dori ca tablourile sale să fie tulburătoare, provocatoare, dureroase, neliniştite, dezechilibrate, să supere, să întristeze şi nu să fie frumoase, drăguţe şi plăcute ochiului. Toate acestea duc la paradoxul contemporan caracteristic: „îmi plac tablourile lui X pentru că sunt întristătoare" sau „îmi plac romanele lui Y pentru că sunt neliniştitoare".

Evaluarea argumentului diversităţii

Ar trebui să tragem concluzia că „operă de artă" este un concept de asemănare de familie grupând obiecte istoric înrudite dar fundamental deosebite? Nu toţi filosofii artei răspund la fel acestei întrebări. Evident, diversitatea este foarte importantă, mai ales când ne reamintim că vorbim despre artefacte ce ar putea primi statutul de „operă de artă", *oricând* şi *oriunde* ar fi produse. în următoarele cinci subcapitole vom trece în revistă încercările de a stabili unitatea în ciuda evidentei diversităţi; cu alte cuvinte, vom vedea care sunt trăsăturile comune propuse operelor de artă.

Operele de artă: trăsături comune

Atitudinea estetică

Interesul dezinteresat

Chiar dacă admitem că nu toate operele de artă sunt plăcute dezinteresat, putem încă pretinde că ele sunt cu toate „interesante într-un mod dezinteresat". Primul lucru de spus aici este că utilizarea expresiei *interes dezinteresat* nu este o contradicţie în termeni. Putem distinge interesele practice - am nevoie sau doresc obiectul O pentru că-1 pot folosi pentru a face ceva de care am nevoie sau doresc să fac - de cele pure, care nu privesc vreun interes. Din moment ce unii oameni susţin că ideea de interesare pură este încărcată de mister, nedeterminare, următoarea comparaţie ar putea ajuta. Interesul pur este precum curiozitatea fără temei: de multe ori căutăm să ştim ceea ce realmente nu avem nevoie să ştim. Pentru mulţi dintre noi, bârfele cu privire la viaţa intimă a starurilor de cinema furnizate de ziare şi reviste ne fac să înţelegem deosebirea.

Atitudinea estetică

Pentru a evalua interesul dezinteresat reprezentat de ceva este necesară o abordare potrivită - aceasta este cunoscută ca *atitudine estetică.* Aceasta este, simplu, atitudinea pe care o avem când ne interesează ceva fără a fi presaţi de interese practice. Fiecare a avut probabil ocazia să-şi asume atitudinea estetică, deşi poate fi, de asemenea, cultivată deliberat.

Probabil, este adevărat şi că atitudinea estetică - cel puţin într-o formă susţinută - este un lux pe care şi-1 permit numai acei oameni care au relativ asigurate necesităţile vieţii - adică numai aceia care pot măcar să-şi ofere scurte răgazuri în activităţile pentru satisfacerea necesităţilor vitale. Este evident, totuşi, că această afirmaţie este greu de verificat.

Economia perceptuală

Pare adevărat că, atunci când suntem prinşi într-o activitate practică, percepem obiectele implicate atât cât să ne îndeplinim scopul propus. Chestiunea recunoaşterii celorlalţi este un bun exemplu. Privim de

obicei oamenii exact atâta timp cât să-i recunoaştem. Unii soţi, presupunând că-şi pot recunoaşte soţiile, nu-şi pot aminti culoarea ochilor acestora. (Pare că aici se manifestă o oarecare diferenţă în ce priveşte sexele!.) Acest tip de economie a percepţiei (deşi jenantă în cazul amintit) este în genere un lucru pozitiv. Când adoptăm atitudinea estetică, fie că un obiect ne-o impune, fie că ne-o asumăm deliberat, nu mai suntem dominaţi de un scop practic care să ne oblige la economia perceptuală. Privim pentru mai mult timp (ceea ce practic ar putea însemna câteva secunde în plus) şi luăm aminte la un întreg spectru de trăsături afişate.

Distanţa estetică

Termenul *distanţă estetică* este folosit pentru a indica suspendarea preocupărilor date de grijile obişnuite, detaşare pe care atitudinea estetică o presupune. Adoptând atitudinea estetică ne „distanţăm" de atitudinea practică de zi cu zi. *Distanţa estetică* este folosită uneori şi pentru a indica anumite proprietăţi ale operelor de artă însele care ne determină să ne asumăm atitudinea estetică. De exemplu, piesele de teatru se pun în scenă şi încep prin ridicarea cortinei. Comprimarea unui interval lung de timp „real" în câteva ore de durată teatrală generează de asemenea detaşarea estetică.

Esteticismul

Artiştii pot fi definiţi drept artizani care au capacitatea de a produce artefacte interesante „dezinteresat". Bineînţeles, este potrivită adoptarea atitudinii estetice în ce priveşte aceste obiecte. Se presupune uneori că, o dată învăţată atitudinea estetică relativ la artefactele inutile din punct de vedere practic, înţelese ca opere de artă, o putem extinde şi la alte obiecte. Ceea ce se întâmplă, de exemplu, în cazul „apropierii estetice" a artefactelor realizate iniţial în scopuri practice. (Aici, *practic* include şi obiectele realizate în scopuri religioase.) Se întâmplă şi când privim natura *ca şi când* ar fi o operă de artă.

Se acceptă în general că există o limită a extensiei atitudinii estetice. *Estetismul* se defineşte drept o extensie peste limite a atitudinii estetice, iar *estetul* (în general, un termen peiorativ) ca persoana care adoptă atitudinea estetică în situaţii inadecvate. Un exemplu de la extremă ar putea fi acela a unei persoane stând pe o plajă şi privind pe

cineva care se îneacă ca pe un balerin. „Ce interesant îşi vălureşte braţele, ce interesant răsună aceste ţipete", îşi spune estetul. O asemenea persoană ar putea fi vinovată de estetism, aşa cum ar putea fi şi inginerul care a construit un pod care arată bine, dar care se prăbuşeşte cu primul tren care îl traversează (pentru că a fost mai interesat de cum arată podul decât de structura de rezistenţă a acestuia).

Forma estetică

Structură şi model

Toate obiectele pe care le înregistrăm au o structură sau un model. Chiar şi în cazul a ceva descris ca *fără formă* (sau *amorf),* este vorba de fapt de o structură complexă pe care ochiul sau mintea nu o poate cuprinde imediat. Ne interesează structura din varii motive; practic vorbind, unul dintre acestea este că suntem în stare să manipulăm obiectele în strictă dependenţă de structura lor. Ştiinţa studiază structura dintr-un punct de vedere tehnico-cognitiv; este adevărat totuşi că anumite structuri ne interesează în mod dezinteresat. *Forma estetică* este termenul general asociat unor asemenea structuri.

Natura formei estetice

Nu există nici o definiţie verbală pentru forma estetică. Numai şi pentru *că formă* desemnează lucruri diferite în diferite arte. în muzică, forma depinde de cum sunt înlănţuite notele; analiza formei muzicale necesită referirea la chestiuni precum armonie, contrapunct, tempo etc. în pictură, forma este o problemă legată de aşezarea pigmenţilor pe suprafaţa pânzei. In fine, în sculptură, forma este dată de conturul unui fragment tridimensional de materie.

Şi totuşi, o problemă mult mai dificilă se ridică în analiza formei estetice. Aceasta poate fi explicată după cum urmează: să considerăm un set de tablouri abstracte (nereprezentaţionale), dintre care unele au succes, iar altele nu. Fiecare tablou, apreciat sau nu, este o dispoziţie a culorilor în anumite contururi sau forme. Dar numai un tablou de succes va încorpora forma estetică - va avea adică o formă dezinteresat interesată, sau, cum se spune uneori, este apreciată „de dragul ei".

Calitatea de cunoscător

Cei care nu apreciază pictura abstractă s-ar putea să nu facă nici o diferenţă între specimenele apreciate şi cele care nu au succes. Totuşi, pentru cunoscători - persoane cu gust educat, experienţă vastă şi capacităţi discriminatorii înalte - diferenţa dintre tablourile bune şi cel proaste va fi cât se poate de evidentă. Cu toate acestea, cunoscătorii nu vor fi în stare să demonstreze că picturile preferate sunt superioare altora. Ceea ce nu înseamnă totuşi că nu există realmente o diferenţă între picturile presupuse a produce un interes dezinteresant şi celelalte picturi.

A învăţa să recunoşti forma estetică poate însemna un proces lung, care pretinde o percepţie atentă, meditativă şi comparativă în cel mai înalt grad. Un proces similar de lectură conduce la calitatea de cunoscător în ce priveşte operele literare.

Formă/Conţinut

O altă modalitate de abordare a conceptului de formă estetică este considerarea contrapoziţiei standard formă/conţinut. Putem distinge, de cele mai multe ori, fie şi într-un mod grosier, subiectul unei opere de artă (despre ce este vorba) de modalitatea de tratare a acestuia. De exemplu, în cazul picturii reprezentaţionale, putem distinge între ce înfăţişează ea şi modul în care este realizată. Similar, distingem între mesajul unei poezii şi modalitatea în care este transmis.

Ceea ce redă o pânză sau ceea ce ne spune un poem (sau, în general, subiectul unei opere de artă) se numeşte *conţinutul* lor; restul este *formă.* Există dezacorduri serioase în estetică cu privire la întemeierea distincţiei formă/conţinut. Ceea ce este general acceptat este că două opere de artă cu forme diferite nu pot avea acelaşi conţinut, deoarece forma şi conţinutul se suprapun parţial. Totuşi, putem distinge încă între formă şi conţinut, într-o manieră relativă, pentru multe opere de artă. La baza acestei distincţii putem defini două extreme: filistinismul şi formalismul.

Filistinismul

Un *filistin* este o persoană care nu apreciază calităţile specifice ale unei opere de artă - mai simplu spus, ea este opusul unui cunoscător. Un aspect al filistinismului este interesul exagerat pentru subiectul

sau conţinutul unui obiect de artă, interes acompaniat de o relativă indiferenţă faţă de calităţile sale pur formale, specificul său. Cineva care ar spune „îmi place orice pictură, numai să reprezinte o pisică" este „vinovată" de această formă de filistinism.

Formalismul

Formalismul este teza după care valoarea unei opere de artă depinde în întregime de calităţile sale formale - ;idică de forma sa estetică. Conform părerii unui formalist strict, ceea ce face ca sonetele lui Shakespeare să fie capodopere sunt exact trăsăturile ce ţin de compoziţia lor metrică - adică efectele specifice precum asonanta şi aliteraţia. Din această perspectivă, sonetele ar fi la fel de valoroase dacă s-ar referi la contabilitatea dublă în loc de frumuseţea umană, dorinţă şi iubire.

Poziţia formalistă este mai plauzibilă pentru unele opere de artă. Dar chiar şi în muzică - considerată în general drept cea mai pură, mai abstractă, mai fără referinţă dintre arte - există de obicei referinţe la sentimente generate de lumea reală. Formalismul accentuează de obicei exact acele calităţi ignorate de filistin, dar ar fi greşit să susţinem (precum formaliştii extremişti) că acestea sunt *singurele* calităţi importante.

Experienţa estetică

Experienţa comună

Obişnuim să clasificăm experienţele pe baza simţurilor implicate în producerea lor: vederea produce experienţe *vizuale;* auzul, experienţe *auditive;* mirosul, experienţe *olfactive;* iar gustul produce experienţe *gustative,* aşa cum pipăitul are ca rezultat experienţele *tactile.*

Trei observaţii fundamentale au semnificaţie pentru acest cadru:

(1) Experienţa în totalitate, în orice moment dat de timp, este de obicei fuziunea, sinteza mai multor tipuri de experienţă senzorială.

(2) Ceea ce experimentăm depinde nu numai de obiectele existente în mediul înconjurător, ci şi de propriul nostru interes, ori atenţie, care sunt selective.

(3) Ceea ce experimentăm depinde de abilităţile noastre intelectuale - de capacitatea noastră de a interpreta şi clasifica.

Pentru că obiectele pătrund în şi părăsesc mediul nostru înconjurător într-un mod esenţial haotic şi neplanificat, experienţa comună

este fragmentară, cu experienţe întrerupte continuu de altele noi. Fragmente importante din viaţa noastră constau din experienţa dezmembrate, insatisfăcătoare şi esenţial nearmonioase, în timp ce chiar ocazionalele experienţe intens plăcute sunt doar bucăţele, fragmente ale amestecului general.

Arta ca experienţă senzorială

Operele de artă sunt concepute să producă experienţe satisfăcătoare. Prin rezultate, un pictor este constructorul unui mecanism pentru producerea de experienţe vizuale. Bineînţeles, pictorul are nevoie de cooperarea unui privitor capabil să asume o atitudine estetică şi să dea un răspuns adecvat produsului pictorului. Doi oameni privind o singură pictură din acelaşi unghi, cel avantajos, vor avea cu aproximaţie aceeaşi experienţă vizuală (la aceeaşi acuitate). Totuşi, unul ar putea avea o atitudinea estetică, iar celălalt nu; altfel spus, unul vede vopseaua distribuită ca formă estetică, celălalt, nu.

Acelaşi lucru este adevărat şi în cazul altor arte. Doi oameni aflaţi într-o stare de concentrare vor auzi aproape aceeaşi succesiune de sunete. Totuşi, pentru unul acele sunete se pot organiza în structuri muzicale apreciate în întregime, timp în care pentru celălalt auditor aceleaşi sunete pot să nu însemne mai mult decât un zgomot întrucâtva plăcut, dacă nu chiar iritant.

Selectarea artei

Perceperea noastră a operelor de artă are loc în lumea obişnuită şi trebuie să facă faţă unui „zgomot de fond" bruiant. De ce atunci nu devin experienţele estetice parte a confuziei tipice experienţelor comune? În primul rând, lumea este câteodată atât de „zgomotoasă" încât a avea experienţe estetice devine de-a dreptul imposibil. Totuşi, există anumiţi factori separaţi (deşi complementari) care ne ajută să ne asumăm experienţele estetice:

> (1) Bariere fizice în faţa „zgomotului de fond" sunt construite în locuri speciale în care arta este „trăită". Cel mai bun exemplu este antifonarea unei săli de concerte.
>
> (2) Există o mulţime de modalităţi convenţionale de a izola operele de artă de însoţitorii lor perceptuali. Cel mai bun exemplu aici este rama unui tablou, care ne ajută să ne con-

centrăm atenţia vizuală împiedicând ochiul să alunece peste peretele adiacent tabloului.

(3) Tot ceea ce are calitatea de a interesa pur (dezinteresat) ne atrage atenţia în detrimentul lucrurilor de un interes comun sau fără nici un interes pentru noi. O categorie specială de experienţe este cea a experienţelor *sexuale.* Având proprietatea de a ne fascina, de a exercita un magnetism aparte, experienţele sexuale nu au rival printre celelalte experienţe, cu excepţia acelor intense trăiri religioase denumite experienţe mistice. Totuşi, de bine, de rău, lumea reală nu pune prea des în competiţie directă experienţele estetice cu cele sexuale.

Plăcerea estetică

Experienţă şi plăcere

Suntem mulţumiţi de fiecare dată când dorinţele nu sunt satisfăcute, un'plan este îndeplinit sau un ţel este atins. Totuşi, „a fi mulţumit" (ceea ce aparţine conştiinţei succesului) ar trebui deosebit de „a resimţi plăcere".. Mâncând o îngheţată, privind un tablou şi plimbându-ne pe o pajişte într-o zi superbă sunt exemple de experienţe care (câteodată, pentru unii oameni) înglobează în sine plăcere. Cu alte cuvinte, nu ar trebui să gândim plăcerea ca pe o consecinţă separată a acestor experienţe. Deşi oamenii spun câteodată că „vor plăcere" şi deşi ideea maximizării plăcerii este parte integrală a unor forme de utilitarism, ceea ce oamenii vor de fapt sunt plăceri particulare ce nu pot fi separate de experienţele concrete ce le înglobează.

Câte feluri de plăcere există? Singurul răspuns plauzibil pare a fi acela că există atâtea tipuri diferite de plăcere câte tipuri diferite de experienţe plăcute. Plăcerea de a mânca un cornet de îngheţată cu ciocolată este diferită de aceea de a mânca o îngheţată de căpşuni. Plăcerea de a privi un tablou de Rafael nu este aceeaşi (în termenii a ceea ce este experimentat realmente) cu aceea de a privi un tablou de Veronese. Nici plăcerea de a privi Portretul lui Baldassare Castiglione de Rafael nu este aceeaşi ca privitul *Madonnei Sixtine.*

Conceptul de plăcere estetică

Conceptul de plăcere estetică ar trebui privit probabil ca un concept al asemănării de familie. Toate diferitele plăceri pe care le încercăm experimentând operele tic artă (sau natura ca şi când ar fi operă de artă) alcătuiesc clasa plăcerilor estetice. Unii filosofi ai artei - mai ales cei care aderă (într-un anumit grad) la formalism - definesc plăcerea estetică cu mai multă stricteţe, ca plăcere trăită experimentând forma estetică. Este fără îndoială corectă accentuarea plăcerii resimţite relativ la forma estetică drept caracteristica principală a experimentării operei de artă; dar ar trebui să ne amintim că o asemenea plăcere se combină în mod natural cu cea legată de conţinut sau de subiect. Un „purism" care încearcă să separe aceste plăceri este probabil imposibil şi cu siguranţă nenecesar.

Cunoaşterea estetică

Învăţând din artă

înainte de epoca fotografiei, mare parte din informaţiile noastre cu privire la cum arătau lucrurile aflate la distanţă în timp şi spaţiu surveneau din desene şi picturi. Asemănător, poeziile, piesele de teatru şi romanele constituiau o sursă bogată de cunoaştere despre gândurile şi sentimentele epocilor în care au fost produse. Ele pot constitui şi principala sursă a înţelegerii psihologice a celorlalţi în afara întâlnirilor directe (în ciuda existenţei unei ştiinţe psihologice). O parte din plăcerea resimţită în operele de artă este pur şi simplu plăcerea de a învăţa, aceea a satisfacerii curiozităţii. Totuşi, a considera că raţiunea de a exista a artei este aceea că poate fi o sursă de cunoaştere este general privită ca o înţelegere defectuoasă, ca o formă de filistinism. Acesta este cazul mai ales atunci când cunoaşterea este de aşa natură că o putem obţine (cum se întâmplă deseori) pe alte căi decât experienţa artistică.

Cunoaşterea dependentă de artă

Se ridică întrebarea dacă există un tip de cunoaştere ce poate fi obţinută exclusiv experimentând operele de artă. Există cel puţin unele dovezi că arta ne furnizează cunoştiinţe certe despre lume pe care nu le putem obţine pe alte căi. De exemplu, un portret reuşit ne oferă acce-

sul către interioritatea subiectului lui, ceea ce nu se întâmplă la o analiză ocazională a personajului viu. Portretul funcţionează (când e cazul) ca un fel de condensare a sinelui psihologic în formă vizibilă. Pictorii ne învaţă să vedem lumea - cu acurateţe şi dezinteresat - astfel încât (chiar dacă este adevărat că putem obţine forme de cunoaştere vizuală subtile şi precise prin observaţie directă) capacitatea de a observa nu ar fi existat nicicând fără pictură.

Cunoaşterea operelor de artă

Parte din ceea ce învăţăm prin operele de artă am putea învăţa şi pe alte căi; parte din ce învăţăm prin operele de artă nu ar fi putut fi învăţat altminteri. Mai există încă o categorie a cunoaşterii căreia i se potriveşte în sens strict numele de „cunoaştere estetică": cunoaşterea operelor de artă în sine. De exemplu, fără portretul lui Baldassare Castiglione pictat de Rafael nu am fi avut nici o idee despre Renaştere; în plus, cunoştinţele noastre generale (vizuale) despre „tipurile" renascentiste ar putea fi minore. Dar *Portretul lui Baldassare Castiglione* de Rafael este prin sine un obiect deosebit, un aport în lume, care este bine să-1 cunoaşteţi direct (sau cel puţin aşa este considerat Ia scară largă). Formaliştii ar putea accentua cunoaşterea trăsăturilor formale ale picturii, dar întregul set de proprietăţi ale acesteia, ca obiect în integralitatea sa, ajunge să fie cunoscut prin experienţa noastră estetică şi perceptuală.

Interesul nostru pentru oameni sau opere de artă este - în termenii lui John Dewey (1859-1952) - mai degrabă *consumativ* decât *instrumental,* o chestiune de plăcere mai mult decât una de utilitate.

Care este scopul artei

De unde importanţa artei?

La întrebarea de ce artei i se dă atâta importanţă putem răspunde în mai multe feluri, de vreme ce nu toţi cad de acord cu privire la ceea ce face de fapt arta (la ceea ce ar trebui să facă). Putem da totuşi un răspuns cât de cât larg acceptat combinând cele cinci idei mai sus redate - trăsăturile comune ale artei - într-o singură perspectivă explicativă.

Atitudinea estetică

Mulţi oameni sunt capabili să se distanţeze de grijile şi preocupările cotidiene şi să devină *dezinteresat interesaţi* şi de anumite trăsături ale mediului lor sau de anumite obiecte. Indiferent dacă acest lucru survine natural la toţi oamenii sau se învaţă de către unele persoane ca membre ale unor culturi particulare, nu există nici o îndoială că anumiţi oameni îşi asumă *atitudinea estetică.* Atitudinea estetică - cea a interesului dezinteresat - este cea potrivită să se îndrepte către operele de artă, de vreme ce acestea sunt exact acele artefacte interesante în mod dezinteresat. Observaţi cum categoria operelor de artă, astfel definită, va include şi acele artefacte în mod expres construite pentru a produce un interes dezinteresat, şi alte produse de meşteşug, indiferent de scopul lor original, estimate şi apreciate acum prin ele însele.

Interesul. A spune că ceva suscită *interesul* este înţeles de obicei ca o instanţă care îi diminuează prin sine valoarea, de vreme ce *interesat* este un adjectiv folosit deseori atunci când oamenii nu intenţionează să facă un compliment, ci dimpotrivă. Cu toate acestea, ar trebui să subliniem cât de important este de fapt interesul sau a fi interesat. Probabil că putem demonstra aceasta luând în considerare opusul - plictiseala.

Nimic nu este mai rău decât plictiseala. Dacă totul ar fi plictisitor şi nimic interesant, viaţa nu ar merita trăită. Unul dintre lucrurile care face ca viaţa să merite trăită şi îi dă sens este existenţa interesului. Şi operele de artă au importanţă pentru că ele ne interesează în cel mai pur mod, mai necondiţionat de scopuri particulare.

Forma estetică şi experienţa estetică

Suntem interesaţi de operele de artă din mai multe motive. Unele pot fi cumpărate şi vândute profitabil. Altele pot fi expuse pentru a-i impresiona pe oameni cu avuţia, poziţia noastră socială sau/şi gustul nostru. Unele opere venerabile pot fi studiate pentru informaţiile pe care le poartă despre epocile trecute, în timp ce unele opere contemporane pot fi studiate pentru a extrage indicii despre ceea ce înseamnă azi viaţa.

Totuşi, din punctul de vedere al esteticii, toate aceste consideraţii sunt secundare. Ceea ce este primordial (deşi neavând importanţă exclusivă) este experimentarea directă a operelor de artă însele. Fiecare operă de artă provoacă o experienţă calitativ distinctă. Unul dintre

lucrurile pe care le experimentăm în contact cu o operă de artă este *forma* sa *estetică* - aspecte ale structurii sale (perceptibile, apreciabile) relevante din punct de vedere estetic.

Plăcerea estetică şi cunoaşterea estetică

Experienţa noastră a artefactelor dezinteresat interesante (sau a obiectelor naturale frumoase) este pasibilă de a provoca plăcere; este tipul de experienţă pe care vrem să o avem ca atare. în timp ce multe dintre plăcerile vieţii sunt scurte şi/sau aducătoare de prejudicii pe termen lung, plăcerile estetice au o durată relativ lungă şi nu atrag după sine consecinţe negative. Chiar dacă nu ani învăţa nimic din operele de artă ele ar avea o valoare neştirbită. De fapt, noi învăţăm despre lume prin intermediul experimentării operelor de artă; mai mult decât atât, operele de artă sunt prin sine obiecte ale unui important tip de cunoaştere directă.

Importanţa operelor de artă

Nu toate operele de artă sunt la fel de importante. Unele joacă totuşi un rol important în viaţa umană, furnizând atât experienţe plăcute în sine, cât şi experienţe cu semnificaţie cognitivă, pentru cei care-şi asumă atitudinea estetică. Prin forma sa estetică, o operă de artă este concepută pentru a fi trăită dezinteresat, a produce plăcere şi a aduce beneficii cognitive. De aceea este importantă arta, şi este valabil pentru toate operele de artă, cât de variate ar fi ele. în plus, filosofii au menţionat alte două trăsături care joacă un rol important în aprecierea unei opere de artă: imitaţia şi expresivitatea.

Imitaţia

Termenul grecesc *mimēsis,* acum parte a oricărei limbi moderne, înseamnă imitaţie sau reprezentare. în extrem de influenta lucrare *Poetica,* Aristotel defineşte tragedia ca *mimēsis* al unor anumite acţiuni ori caractere umane; începând cu epoca sa, s-a susţinut pe scară largă că principala funcţie a operelor de artă este aceea de a imita realitatea. Din aceeaşi perspectivă, un artist este persoana care are îndemânarea să imite realitatea, să facă „copii" plauzibile ale ei. în formă extremă, cea mai bună formă de artă ar fi aceea care ne-ar „păcăli" că *este* realitate.

Legat de aceasta, cineva şi-ar putea aminti de remarca istoricului roman Plinius cu privire la pictorul Zeuxis, care „producea tabloul unor struguri cu atâta îndemânare că păsările aterizau pentru a mânca din via pictată". (Sigur că păsările erau incapabile de o atitudine estetică.) Oamenii încă evaluează picturile, sau alte opere de artă, pentru că sunt realiste, „ca-n viaţă".

Importanţa imitaţiei. Nici un filosof contemporan al artei nu crede că imitaţia, sau crearea unei iluzii bune este o condiţie necesară sau suficientă pentru conceptul de „operă de artă". Un artefact - de exemplu, o fotografie obişnuită - poate fi mimetic fără să fie o operă de artă; altul - de exemplu o pictură abstractă - poate fi operă de artă fără a fi caracterizat de mimetism. Deşi este greşit să definim operele de artă în termeni de mimesis sau *reprezentaţionalitate,* nu e nevoie să negăm în întregime valoarea imitaţiei. Aşa cum a observat Aristotel, oamenilor le place să imite sau să asiste la imitaţii bune. Mai mult, artefactele mimetice au forme estetice demne de apreciat. (Acest lucru e adevărat, de fapt, pentru toate marile picturi reprezentaţionale ale secolelor trecute.) în sfârşit, operele de artă reprezentaţionale vor furniza o cunoaştere care nu ne este la îndemână prin cele non-reprezentaţionale.

Expresivitatea

Operele de artă sunt definite câteodată în termenii unor capacităţi speciale de a exprima sentimente ori idei.

Expresia sentimentelor. Am putea resimţi tristeţe şi - fără a avea vreun talent deosebit - am putea să fim în stare să ne explicăm tristeţea rostind doar enunţul „sunt trist". într-adevăr, unii scriitori disting asemenea simple afirmaţii (sau aserţiuni) de expresie. Din acest punct de vedere, „sunt trist" ar însemna afirmarea tristeţii şi nu expresia ei. Pentru a fi caracterizată ca expresie este necesară cristalizarea sentimentului de tristeţe într-un mod deosebit de viu, care să captiveze atenţia. Astfel, poezia, conform punctului „expresionist" de vedere, nu este valoroasă pentru că inventează sentimente noi, ci pentru că inventează modalităţi noi de a exprima anumite sentimente pe care le resimţim cu toţii. De exemplu, resimţim plăcere (ca şi un fel de claritate) văzând că ceea ce simţim este prezentat cu precizie verbală şi putere de evocare.

Sigur, nu există cerinţa de a realiza expresia în cuvinte: tablourile exprimă sentimente pe care le recunoaştem ca atare fără a le putea verbaliza, lucru adevărat în aceeaşi măsură şi despre muzică.

Expresia ideilor. Cele mai multe idei pot fi asertate direct. De exemplu, ideea după care fiinţele umane se află în voia sorţii poate fi transpusă simplu, spunând: „Oamenii se află în voia sorţii". Romancierul Thomas Hardy, printre alţii, a exprimat aceeaşi idee prin crearea unor scenarii care înfăţişează lenta, dar sigura desfăşurare a evenimentelor în sensul destinului. Bineînţeles, ar fi greşit să ne închipuim că ideea exprimată de o poezie, o piesă de teatru sau un roman este un mesaj *extractibil* (ce poate fi enunţat separat). într-adevăr, Hardy exprimă ideea destinului implacabil; totuşi, ideea lui despre soartă şi despre cum ne constrânge ea este la fel de complicată ca romanele înseşi.

înţelese ca exprimând idei, operele de artă pot fi considerate ca având o semnificaţie. Şi semnificaţia, se susţine uneori, este exact ceea ce teoriile formalismului strict încearcă să respingă.

Evaluarea teoriei expresiei. Conform teoriei expresiei, tot ceea ce vizează arta este să exprime sentimente sau idei. Sigur că mulţi artişti, din literatură sau alte domenii, recunosc că exprimă idei şi/sau sentimente. Ceea ce arta cu siguranţă şi face, acesta fiind unul dintre motivele valorizării ei. Cu toate acestea, nu este corect să facem din expresivitate o caracteristică definitorie a artei. Ţipătul extrem de expresiv al unei persoane în pericol (de exemplu) nu este o operă de artă. Cu alte cuvinte, a fi expresiv nu este o condiţie pentru opera de artă.

Avem exemple de opere de artă care să nu fie expresive? Cu alte cuvinte, este expresivitatea o condiţie necesară pentru a avea o operă de artă? în sens larg, un pictor ar putea spune că îşi exprimă întotdeauna gustul - felul cum simte că trebuie combinate culorile, ideea despre ce lucrare trebuie să picteze la acel moment etc. Dar dacă ar fi să-l întrebăm „ce sentiment exprimă tabloul tău?" sau „Ce idee transpune el?", artistul ar putea pretinde că nu exprimă nimic, fie sentiment, fie idee. (Şi ar putea avea dreptate.) Am putea rezuma spunând că expresia, expresivitatea, puterea expresivă pot fi importante, dar ar fi o greşeală să echivalăm întreaga artă cu expresia. Aici, ca peste tot, perspectivele reducţioniste sunt mai degrabă incorecte.

Obiectivitatea gustului

Varietate

Pare să existe o serioasă varietate în ceea ce oamenii apreciază sau le procură plăcere ori bucurie. Unora le place muzica clasică, altora nu. Unii cheltuiesc sume mari de bani pentru a viziona spectacole de operă, în timp ce alţii nu pot fi convinşi să intre acolo. Poezia este citită cu entuziasm de unii, iar alţii spun „Nu-mi place poezia".

Care este răspunsul teoretic potrivit acestei mari variabilităţi în valorizare? Puţine probleme de estetică au provocat atâtea răspunsuri divergente. Unul neagă pur şi simplu ceea ce presupune întrebarea - adică varietatea însăşi. Conform acestei poziţii diferenţele aparente de gust sau preferinţe reflectă doar diferenţele de contact cu diferite opere de artă, diferenţe în capacitatea de a evalua şi alţi factori „accidentali". Există totuşi puţin adevăr aici: până la urmă, opera nu-ţi poate plăcea dacă n-ai ascultat sau văzut vreuna, şi nu poţi citi cu plăcere o poezie dacă nu ştii să citeşti.

Educaţia estetică

De ce şcolile noastre sunt împuternicite (sau trebuie să fie) să educe gustul în artă şi muzică? Un punct de vedere înţelege prin aceasta că ele impun maselor gusturi „elitiste" sau „consacrate". O altă perspectivă, mai caritabilă şi mai optimistă, vede în şcoală un multiplicator de opţiuni şi o sursă de experienţe sau plăceri estetice. Din păcate, educaţia estetică ia de multe ori forma „Asta ar trebui să-ţi placă, asta eşti *aşteptat* să apreciezi". Dar unde-i vorba de artă, nu există „trebuie". Nimeni nu are obligaţia morală (sau de altă natură) să-i placă ceva.

Cu toate acestea, ar putea fi rezonabilă încercarea de a ne dezvolta capacitatea de a ne bucura de ceva. Plăcerea de a te îmbăta, care nu cere o expertiză particulară, ar putea cântări mai greu decât aceea de a asculta o simfonie; totuşi, am putea ajunge, din raţiuni bune, să o preferăm pe a doua. Se potriveşte unei vieţi armonioase, dezvoltă puterile cognitive (fie şi pentru că a asculta cu atenţie presupune un proces complicat) şi nu aduce cu sine riscul unor prejudicii pe termen scurt sau lung.

Fapte şi greşeli

Mulţi oameni susţin că Shakespeare este cel mai mare dramaturg. Avem de a face cu o chestiune de fapt? Dacă s-ar întâmpla să gândiţi că altcineva este cel mai mare dramaturg, aţi face o greşeală în sine? Problema filosofică ce se ridică aici este similară cu cea a cognitivismului sau realismului în etică - dacă sau nu există fapte morale. Când se presupune că avem de-a face cu o chestiune de fapt, aşteptăm în general un set de instrucţiuni cu privire la încotro şi la ce să privim pentru a descoperi despre ce fapte e vorba. Probabil, în cazul judecăţii despre Shakespeare, aţi putea citi toate piesele scrise de toţi cei care au scris teatru (pe care le puteţi obţine) şi pe urmă să citiţi toate piesele lui Shakespeare. Aţi „vedea" atunci că Shakespeare este într-adevăr cel mai mare dramaturg. Dar ar putea să nu fie; aţi putea decide acum că Racine este acela.

Poate cineva demonstra realmente, în mod plauzibil, că aţi privit într-o direcţie greşită şi către lucruri greşite? Probabil că tot ceea ce un filosof al artei poate spune cu siguranţă este că, dacă există chestiuni de fapt în evaluarea estetică (în particular cea comparativă), atunci oamenii se pot înşela. Altfel spus, dacă o problemă poate fi rezolvată greşit (pentru că nu am dat o soluţie corectă), atunci ea este una obiectivă. Şi dacă problemele estetice sunt sau nu obiective rămâne o chestiune controversată.

Judecăţi şi sentimente

Ocazional, oamenii vor spune că, deşi admit că artistul A este mai bun decât artistul B, ei îl preferă pe B. Dacă a avea bun gust ar fi pur şi simplu o chestiune de a fi corect din punct de vedere cognitiv, oamenii din această categorie ar fi consideraţi ca având bun gust, de vreme ce este evident că nu fac o greşeală intelectuală. Totuşi, nu aceasta presupune bunul gust. Bunul gust presupune de fapt a-l prefera pe A lui B dacă A este într-adevăr mai bun ca B.

Să presupunem că suntem în stare să clasificăm artefactele, cel puţin cu o corectitudine aproximativă, pe baza capacităţii lor de a furniza experienţe estetice plăcute. Probabil că nu există nici o cale de a cuantifica, pur şi simplu pentru că nu avem nici o cale de a reduce plăcerile cantitativ distincte ale diferitelor trăiri stimulate de obiectele de artă la o unitate comună de măsură. Totuşi, am putea fi în stare să le

ordonăm în funcţie de unele trăsături ale trăirilor plăcute derivabile din ele. Ne-am putea îndrepta atenţia către caracteristici precum intensitatea, complexitatea, interesul cognitiv suscitat şi perenitatea lor. Am putea considera ca având bun gust persoana ale cărei preferinţe, în mare parte, se suprapun clasamentului. Dacă sau nu poate un clasament avea o „poziţie obiectivă" rămâne o chestiune controversată. Aceasta ar face mai mult decât să reflecte cât de cât atât prejudecăţile general culturale, cât şi preferinţele personale ale iniţiatorului său.

Rezumat

Deşi cuvântul estetică acoperă toate problemele conceptuale ce se nasc în legătură deopotrivă cu obiectele frumoase şi operele de artă, mare parte din atenţia recentă a fost acordată ultimeia. O teorie estetică în sens contemporan ar trebui să explice de ce anumite artefacte au o importanţă specială, aproape sui-generis. Ceea ce presupune să răspundem următoarelor întrebări: Ce face dintr-un artefact o operă de artă? De ce sunt operele de artă importante? Nu toţi filosofii artei propun răspunsuri identice acestor întrebări. Dar, aşa cum am văzut, orice teorie adecvată (şi plauzibilă) a „operei de artă" va trebui să ţină seama, într-un fel sau altul, de următorii cinci factori:

(1) Oamenii sunt capabili să se arate interesaţi de obiecte pe care nu le dorise în scopuri practice obişnuite sau de care nu au nevoie. In ce priveşte strict estetica, ei sunt capabili să-şi asume atitudinea estetică.

(2) Operele de artă au anumite caracteristici intern-formale specifice care le fac interesante într-un mod dezinteresat. De exemplu, putem realiza că ne place să privim o anumită pictură datorită formei sale estetice, chiar dacă subiectul ei ar fi unul care ne este relativ indiferent.

(3) In condiţii potrivite, suntem apţi să experimentăm operele de artă într-o manieră specific satisfăcătoare. Aceasta se numeşte experienţă estetică.

(4) Experienţa estetică implică plăcerea. Astfel, orice experienţă de care ne bucurăm furnizează o plăcere caracteristică. Prin urmare, existenţa operelor de artă ne pune la îndemână un spectru larg de plăceri clar distincte.

(5) Operele de artă ne recompensează cognitiv. De aceea arta este deosebită de divertismentul pur. (Ceea ce nu înseamnă a spune că

divertismentul nu e bun şi nici că arta nu ar putea însemna şi divertisment), învăţăm despre lume prin intermediul artei şi câştigăm de asemenea cunoaştere prin „ cunoştinţă " directă cu operele de artă însele. (Asemănător cu faptul de a face noi cunoştinţe, cu oameni interesanţi, care ne plac.)

Alte două caracteristici sunt decelate tradiţional pentru a caracteriza întrucâtva toate operele de artă. în ceea ce o priveşte pe prima dintre ele, s-a susţinut că esenţa artei este imitaţia, sau mimesis-ul naturii. In timp ce este fals că aceasta ar fi esenţa artei, multe opere de artă sunt apreciate şi în parte datorită reprezentării cu succes a realităţii; de asemenea, nu există nici un motiv de a nu-i admira pe artiştii capabili să obţină succesul prin mimetism.

S-a susţinut şi că esenţa operelor de artă constă în a exprima sentimente şi/sau idei; şi există, bineînţeles, un sens în care opera de artă este atât expresia artistului care a dat-o cât şi aceea a culturii în care a apărut. Cu toate acestea, este greşit a susţine, aşa cum fac teoriile expresiei, că principala ţintă a fiecărei opere de artă este aceea de a exprima ceva.

Dat fiind că operele de artă constituie o clasă imensă de obiecte şi entităţi extrem de diverse, nici o perspectivă despre acţiunea artei sau despre ceea ce ar conta drept succes artistic şi care ar reduce totul la un singur factor nu poate fi corectă.

În sfârşit, nu toată lumea agreează aceleaşi opere de artă. Dacă oamenii se deosebesc prin gustul lor înseamnă că unii dintre ei sunt, prin urmare, victime ale unei erori? Aceasta este una dintre cele mai dificile probleme în estetică şi, din păcate, nu există unanimitate printre teoreticienii artei în ce priveşte rezolvarea ei.

Recomandări de lectură

Din nou, *The Encyclopedia ofPhilosophy* este un bun punct de plecare. Cele mai utile sunt două lungi capitole, fiecare cu propria bibliografie extinsă, intitulate „Aesthetics, History of şi „Aesthetics, Problems of. *The Handbook of Western Philosophy* cuprinde şi ea un articol util, sub numele „Aesthetics".

Literatura de estetică este vastă. Există tratate generale şi tratate adresate unor ramuri specifice artei. Există scrieri relevante ale unor autori din afara filosofiei, precum istoricii sau criticii literari. Includem aici numai contribuţii ale filosofilor la estetica generală.

Printre cărţile cele mai accesibile merită consultate: *Philosophy of Art* (1963) de Virgil'c. Aldrich; *The Philosophy of Art* (1966) de Curt John Ducasse; *Art and Its Objects: An Introduction to Aesthetics* (1968) de Richard Wollheim; *Muse and Thinker* (1969) de A. Boyce Gibson; *Aesthetics: An Introduction* (1971) de George Dickie; *Aesthetics: An Introduction* (1971) de Ruth L. Saw; *Philosophy Looks at the Arts: Contemporary Readings in Aesthetics,* ed. de Joseph Margolis în 1972; *Aesthetics,* ed. de Harold Osborne în 1972; *Understanding the Arts* (1982) de John Hosper; *Puzzles aboutArt: An Aesthetics Casebook,* ed. de Battin, Fisher, Moore şi Silvers în 1989.

Printre cărţile care nu se adresează începătorului (dar nu se află nici dincolo de gradul la care se poate ajunge printr-un efort de voinţă), recomandăm: John Dewey - *Art as Experience* (originalul datează din 1934, multiple reeditări); D. W. Prall - *Aesthetics Analysis* (1936, multe reeditări); Suzanne K. Langer - *Problems of Art* (1957); Monroe C. Beardsley - *Aesthetics* (1958); Ludwig Wittgenstein - *Lectures and Conversations on Aesthetics; Psychology and Religious Belief* ed. de Cyril Barrett (1966); Karsten Harrie - *The Meaning of Modern Art* (1968); *Aesthetics and Language,* ed. de William Elton (1970); Alan Tormey - *The Concept of Expression: A Study in Philosophical Psychology and Aesthetics* (1971); Arnold Isenberg - *Aesthetics and the Teory of Criticism* (1973); George Dickie - *Art and Aesthetics* (1974); Richard Wollheim - *On Art and the Mind* (1974); Nelson Goodman - *Language of Art: An Approach to a Theory of Symbols* (ed. II, 1976); Nicholas Wolterstorff - *Works and Worlds of Art* (1980); Arthur Danto - *The Transfiguration of the Commonplace* (1981); Roger Scruton - *The Aesthetics Understanding* (1983); George Dickie - *The Art Circle* (1984); Mary Mothersill - *Beauty Restored* (1984); Arthur Danto - *The Philosophical Disenfranchisement of Art* (1986); Peter J. McCormick - *Fictions, Philosophies and the Problems of Poetics* (1988); Terry Eagleton - *The Ideology of Aesthetic* (1990); Kendall L. Walton - *Mimesis as Make - Belive: On the Foundations ofthe Reprezentational Arts* (1990).

Studenţii interesaţi de comparaţia dintre filosofiile europene ale artei şi cele orientale pot consulta *Calliope's Sisters: A Comparative Study of Philosophies of Art* (1990) a lui Richard Anderson.

în multe domenii ale filosofiei, cele mai interesante articole apar în revistele de specialitate. Mai ales în estetică este adevărat, cea mai importantă publicaţie fiind *Journal of Aesthetics and Art Criticism,* care apare trimestrial.

GLOSAR

absolut. Cel mai utilizat termen pentru a semnifica proprietatea de a nu avea restricţii, limitări, de a nu fi relativ, de a nu fi comparativ. *Absolutul* este folosit de unii filosofi ca nume pentru realitatea ultimă, pentru întreg.

abstract. A nu avea locaţie spaţio-temporală, precum obiectele materiale obişnuite. Numerele, proprietăţile şi propoziţiile sunt considerate câteodată entităţi abstracte.

absurd. Absolut fără nici un înţeles. Existenţialismul susţine că viaţa e absurdă şi că omul este o „pasiune fără rost".

acces privilegiat. Condiţie de exclusivitate sau interioritate relativă la starea mentală a unei persoane. O parte a privilegiului constă în exclusivitate (numai eu pot şti ce se află în mintea mea); cealaltă parte constă în interioritate (nu mă pot înşela cu privire la propria-mi realitate mentală). Existenţa şi sfera de întindere a celor două aspecte ale accesului privilegiat rămân constroversate.

accident. Orice a cărui existenţă nu e necesară. O proprietate pe care se întâmplă ca un lucru să o aibă, dar nu este necesar să o aibă, se numeşte *proprietate accidentală.* Folosit uneori şi ca sinonim la *proprietate.*

act de vorbire. Termen folosit pentru a indica ceea ce se face prin rostirea ca atare, precum a face o afirmaţie, a pune o întrebare, a da o comandă.

aculturaţie. Proces prin care un om, prin intermediul educaţiei şi învăţării, ajunge parte integrantă şi funcţională a unei comunităţi umane.

ad hominem. Lat.: la om. A ataca opinia unei persoane pe baza caracterului, reputaţiei sale şi nu pe baza argumentelor constituie *eroarea ad hominem.*

adevăr necesar. Adevăr ce nu poate fi fals. Adevărurile prin definiţie, precum „Toţi burlacii sunt necăsătoriţi", sunt adevăruri necesare. Dacă există sau nu alte tipuri de adevăruri necesare este o chestiune controversată.

adevăr comun. Definiţie aplicată de obicei peiorativ adevărurilor prin definiţie sau platitudinilor.

a fi despre. Proprietatea fundamentală a stărilor mentale de a avea conţinut, de a reprezenta ceva. Cunoscută şi ca *intenţionalitate.*

a fortiori Lat.: cu mai mare forţă. Dacă argumentul A este bun pentru a accepta ceva, o versiune mai tare a lui A este o raţiune *a fortiori* pentru acceptare.

akrasia. Greacă: slăbiciune a voinţei. O persoană „acrasică" ştie ce are de făcut, vrea să acţioneze, dar - sub influenţa înclinaţiei de a nu acţiona - nu reuşeşte să ducă acţiunea la bun sfârşit.

alegere. Decizia de a alege o alternativă dată din două sau mai multe opţiuni. Unii filosofi au susţinut că, dacă totul este determinat cauzal şi, prin urmare, lucrurile nu pot evolua decât pe o singură cale, atunci nu există alternative reale şi oamenii nu fac, deci, alegeri.

alethic. Legat de adevăr.

algoritm. Regulă - precum cea a adunării, ce poate fi aplicată fără alt raţionament unei anumite clase de probleme, ducând în fiecare caz la o unică soluţie corectă.

alienare. Termen folosit de Marx pentru a descrie condiţia muncitorului, care nu deţine în proprietate nici mijloacele de producţie şi nici produsul muncii sale. Utilizat mai târziu de existenţialişti pentru a desemna o înstrăinare generală de realitatea cotidiană.

altruism. Bunăvoinţă dezinteresată; situaţie în care cineva se interesează non-egoist de bunăstarea altora. Se susţine câteodată că altruismul este baza moralităţii.

ambiguitate. Starea de a fi ambiguu. Un cuvânt (sau expresie) este ambiguu dacă are două sau mai multe semnificaţii cognitive distincte. De exemplu: *bancă, cardinal.*

amfibolie. O afirmaţie este amfibolie dacă, din cauza structurii sale, poate fi interpretată în două sau mai multe moduri.

amoral. Cuvânt ce descrie condiţia de a fi complet în afara sau fără conştiinţa moralităţii. (De observat că majoritatea celor imorali nu sunt amorali.)^

analiză. O analiză se compune dintr-un *analisandum,* propoziţia sau conceptul de analizat, şi un *analisans,* un set de propoziţii reprezentând analiza propriu-zisă.

analiza conceptuală. Elucidarea conceptelor prin expunerea exactă a condiţiilor în care acestea se aplică.

analogie. Comparaţie. Avem o analogie între A şi B dacă A şi B, deşi distincte, au trăsături importante comune.

anarhism. Poziţie filosofică care susţine că statul şi legea sunt rele necesare.

angajament ontologic. Convingere în existenţa a ceva. Aşa cum este folosit în filosoful contemporană, cineva ar putea întreba dacă acceptarea fizicii presupune un angajament ontologic faţă de electroni. Sau dacă a spune „Dumne/eu să te ajute" presupune un angajament ontologic faţă de Dumnezeu.

animism. Doctrina după care tot ce e natural e viu.

anomie. Stare subiectivă în care omul se simte pierdut, dezrădăcinat; anxietate. Similară *alienării* în sens existenţialist.

antecedent. Vezi **CONDIŢIONALĂ.**

antifundaţionalism. Denumire aplicată tuturor poziţiilor filosofice care neagă fundamentarea cunoaşterii umane pe un set restrâns de adevăruri.

antinomie. Pereche de enunţuri incompatibile, fiecare susţinut de argumente aparent corecte, pentru fiecare având raţiuni serioase de a crede că este adevărat.

antirealism. Una din multele perspective care neagă existenţa unei realităţi în întregime determinate pe care o oglindesc enunţurile noastre adevărate. Orice perspectivă care neagă principiul bivalentei. (Vezi **BIVALENTĂ).** *Antirealismul semantic* neagă utilitatea abordării condiţiei de adevăr în ce priveşte sensul propoziţiilor.

antropocentrism. Perspectivă conform căreia omul se află în centrul tuturor lucrurilor. Deseori funcţionează ca acuză în polemicile dintre filosofi.

antropomorfism. Perspectivă în care ceva are formă umană. Se foloseşte de obicei în context teologic pentru a desemna punctul de vedere conform căruia Dumnezeu (sau zeii) este similar omului. Religiile Greciei Antice erau deopotrivă politeiste (populate de mulţi zei) şi antropomorfiste.

apodictic. Termen cu sensul de demonstrabil, necesarmente adevărat şi/sau absolut sigur.

aporetic. Situaţie-problemă în care nu există (sau, cel puţin nu se cunoaşte) nici o soluţie. Din grecescul *aporia,* însemnând capăt, linie moartă.

a posteriori. Lat.: după experienţă. Cele mai multe adevăruri nu pot fi cunoscute decât *a posteriori.*

a priori. Lat.: înaintea experienţei. Anumite adevăruri, precum „Toate triunghiurile au trei unghiuri", pot li *a priori* cunoscute.

argument. Set de enunţuri conţinând una sau mai multe premise care furnizează raţiunea acceptării unei concluzii.

argument cosmologic. Argument în sprijinul existenţei lui Dumnezeu care încearcă să arate că existenţa lui Dumnezeu rezultă din trăsăturile universului observabil (cosmos), precum mişcarea, cauza şi efectul, contingenţa.

argumentul întrebării deschise. Argument utilizat cel mai des pentru a respinge pretenţia că *bun* este identic cu orice altă proprietate. De exemplu, dacă *bun* era identic cu *folositor,* atunci „E util, dar e şi bun?" nu ar fi - aşa cum e de fapt - o întrebare deschisă.

argumentul sperietorii. Argument ce încearcă să ofere suport unei poziţii atacând o altă „poziţie", pe care nu o susţine nimeni.

arche. Grecescul pentru sursă sau principiu prim, de unde derivă *arheologia, arhitectura* şi - prin adăugarea unui principiu negativ - *anarhia.*

armonie prestabilită. Perspectivă asupra minţilor şi corpurilor care susţine că interacţiunea loc incită este doar aparentă. Totuşi, spre deosebire de ocazionalism, care crede într-o serie de ajustări parţiale între minte şi corp, teoria armonici prestabilite ni-1 înfăţişează pe Dumnezeu aşezând mintea şi corpul pe traiectorii separate o dată pentru totdeauna.

asertabilitate. Proprietate a enunţurilor prin care acestea sunt corecte, justificate.

asertabilitate întemeiată. Un enunţ este *întemeiat asertabil* DACĂ ŞI NUMAI DACĂ avem raţiuni pentru a-1 considera suficient de bun pentru a pune la adăpost actul asertării lui de un criticism rezonabil.

aserţiune. Unul dintre principalele „acte de vorbire" prin care spunem că ceva este adevărat. (Deseori folosit ca sinonim pentru *enunţ).*

asimetric. Relaţiile - de exemplu, a fi mai înalt sau mai tânăr decât - sunt asimetrice dacă, valabile între A şi B, ele nu sunt valabile între B şi A.

asociaţionism. Teorie psihologică care susţine că ideile simple (impresii ale simţurilor) sunt conectate în minte pe baza similarităţii, contrastului, contiguităţii, cauzabilităţii etc.

atomism. Punct de vedere după care atomii sunt componentele de la baza realităţii, mici fragmente indivizibile de materie.

atribut. Calitate, caracteristică, trăsătură sau proprietate a ceva. Ca verb, *a atribui* proprietatea P obiectului O înseamnă pur şi simplu a spune că O are proprietatea P.

auto-contradicţie. Enunţ complex sau set de enunţuri care nu pot fi adevărate luate ca întreg, pentru că adevărul unei părţi implică falsitatea alteia - de exemplu, „Plouă şi nu plouă".

autonomic. Starea de a fi autonom. Spunem despre ceva că este autonom dacă se comportă conform propriilor sale legi şi principii independente. *Antonim:* heteronomie.

autoreferenţial. Termen descriind o aserţiune de genul „Toate generalizările sunt false". Da naştere unui *paradox al autoreferinţei,* de vreme ce, dacă este adevărată, este falsă.

axiologie. Teoria generală (ştiinţa) valorilor, incluzând atât valorile morale, cât şi pe cele estetice.

axioma. Principiu de bază asertat sau de la sine evident pe baza căruia se întemeiază un act raţional sau un domeniu al ştiinţei.

axiomatizare. Corp de cunoştinţe organizate ca un set de derivaţii (consecinţe deductive) ale unui mic număr de axiome sau definiţii. Geometria euclidiană este cel mai cunoscut exemplu.

behaviorism. în filosofia minţii, perspectiva conform că-reia toţi termenii mentali sau psihologici pot fi definiţi în termenii com-portamentului observabil.

behaviorism metodologic. Perspectivă în filosofia psihologiei care susţine că numai studiul comportamentului (şi niciodată introspecţia) poate fi folosit ca bază a unei psihologii ştiinţifice. în contrast cu *introspecîionu-mul.*

bicondiţional. Termen tehnic descriind un enunţ având forma „p DACĂ ŞI NUMAI DACĂ q". Este numit aşa pentru că este rezultatul unei conjuncţii dintre două propoziţii condiţionale: „dacă p, atunci q *şi* dacă q, atunci p". Dacă p şi q sunt enunţuri sinonime, „p DACĂ ŞI NUMAI DACĂ q" va fi întotdeauna un adevăr necesar.

bioetică. Ramură a eticii aplicate ce se ocupă cu toate chestiunile morale ce rezultă din practica sau cercetarea medicală.

bivalentă. Literal, starea de a avea două valori. Deseori se utilizează în context, *principiul bivalentei,* care susţine că orice enunţ corect structurat este ori adevărat ori fals.

briciul lui ockham. Nume **dat** principiului „Nu multi-plica entităţile peste necesar". Folosit în general ca referire la cerinţa economiei intelectuale. Cunoscut şi ca *principiul parcimoniei.*

calculul utilităţii. în luarea unei decizii de tip consecvenţialist, încercarea de a prezice sau **a** măsura, comparativ, costurile şi beneficiile unei direcţii date de acţiune. Descris şi drept calcul al utilului sau inutilului aşteptat.

calităţi primare. Proprietăţi ale lucrurilor însele, pe care lucrurile le-ar avea şi în absenţa mentalului.

calităţi secundare. Calităţi care nu se află în lucrurile însele, ci în răspunsurile minţii sau subiectivităţii la lucruri; denumite şi *calităţi subiective.* Unii filosofi - cel mai faimos dintre aceştia fiind John Locke - înţelege culorile ca fiind calităţi secundare. In contrast cu calităţile primare.

caracteristică. Termen folosit cel mai des ca sinonim la proprietate, trăsătură sau particularitate.

cartezianism. Etichetă aplicată filosofici lui Rene Descartes, de obicei prin sublinierea dualismului (psihofizic) cartezian.

categorial. în ceea ce priveşte o categorie sau categoriile.

categoric. Absolut, necondiţionat, nerelativ. Conform unor filosofi, obligaţiile morale sunt categorice.

categorie. Clasă, gen, familie, tip, fel etc. Termen folosit pentru a marca un compartiment de bază într-o clasificare a realităţii.

catharsis. Proces de purificare ce însoţeşte, spune Aristotel, trăirile tragice. Se poate scrie şi *katharsis.*

causa sui Lat.: cauză proprie. Unii teologi şi filosofi susţin că Dumnezeu este *causa sui* (propria sa cauză).

cauzalitate. Relaţie între două evenimente prin care primul îl aduce pe al doilea.

cerc vicios. într-un context dat, a presupune exact ceea ce vrei să demonstrezi (sau ceea ce pretinzi că ai demonstrat).

cerc hermeneutic. Aşa-numita problemă a interpretării, bazată pe ideea că cineva nu poate înţelege o parte a unui text fără a înţelege textul în întregime, dar poate înţelege întregul fără a-i înţelege părţile. Generalizând, se presupune că se aplică relaţiei dintre o operă singulară a unui autor şi corpusul operei acestuia şi relaţiei dintre un obiect cultural şi întreaga cultură ce îi constituie contextul.

cinicii. Discipolii lui Diogene din Sinope (cea. 400-325 î.H). Cinicii credeau în satisfacerea minimului de necesităţi biologice în

modalităţile cele mai simple şi priveau orice efort în plus cu dispreţ sau considerându-1 ridicol.

cirenaicii. Membri ai unei şcoli filosofice care a înflorit în al IV-lea secol î.H. Pentru ei important era numai ceea ce furniza bună dispoziţie, aici şi acum, sau plăcere fizică.

claritate. Proprietatea de a fi clar. A obţine claritatea (a elucida) este înţeles la modul general ca fiind unul dintre principalele ţeluri ale filosofilor.

co-adevăr. Starea de a fi simultan adevărat.

coerenţa. Termen folosit în mai multe moduri. Ocazional, proprietatea de a fi logic consistent; mai des, această proprietate plus o formă mai tare de relaţionare, precum un suport explicativ implicit.

cogito ergo sum. Expresie latinească cu sensul: „Gândesc, deci exist". Folosită de Descartes ca certitudine ce întemeiază toată gândirea ce urmează.

cognitiv. Termen cel mai des folosit pentru a desemna ceva aflat în legătură cu adevărul şi/sau cunoaşterea. Atitudinile, interesele şi sensurile pot fi toate (sau pot să nu fie) cognitive.

cognitivism. Perspectivă în care judecăţi morale precum „A fura este greşit" sunt considerate enunţuri ca atare, putând fi adevărate sau false.

compatibil. Capabil de coexistenţă sau de co-adevăr (adică a fi adevărat în acelaşi timp).

complementară. Complementara unei clase este clasa cuprinzând tot ceea ce nu aparţine acelei clase. De exemplu, complementara clasei copacilor este clasa non-copacilor.

concept. Idee, noţiune. Oamenii deţin concepte, cuvintele exprimă concepte şi obiectele instanţiază concepte. în ultimul caz, spunem despre concepte că se aplică obiectelor care le instanţiază.

conceptul asemănării de familie. Concept ce se aplică unei colecţii de obiecte, nu pentru că acestea ar avea o singură trăsătură comună, ci pentru că au variate asemănări ce se suprapun parţial. (Numit şi concept *politipic).*

concept cu structură deschisă. Vezi **CONCEPTUL ASEMĂNĂRII DE FAMILIE.**

concept politipic. Vezi **CONCEPTUL ASEMĂNĂRII DE FAMILIE.**

conceptibilitate. Capabil de a li conceput. Se susţine în general că orice poate fi conceptibil dacă nu presupune nici o contradicţie. (Ceea ce înseamnă că mai multe lucruri sunt conceptibile decât imaginabile.)

concret. Termen aplicat pentru ceva cu locaţie spaţio-temporală precisă, cum au obiectele fizice obişnuite. *Antonim:* abstract.

condiţie necesară. Condiţie ce trebuie întrunită de ceva pentru a fi inclus într-o clasă sau a cădea sub incidenţa unui concept. A fi de sex masculin, de exemplu, este o condiţie necesară pentru a fi membru al clasei celibatarilor.

condiţie suficientă. Condiţie care, dacă este satisfăcută de un lucru, garantează că acesta este membru al unei clase sau cade sub incidenţa unui concept.

condiţional. Termen tehnic pentru enunţuri de forma „dacă p, atunci q". Condiţionalele sunt folosite pentru a exprima mai multe relaţii diferite dintre p (denumit *antecedent)* şi q (denumit *consecvent).*

condiţională contrafactuală. Condiţională cu antecendent fals. De exemplu, „Dacă Robcrt Kennedy nu ar fi fost asasinat, ar fi devenit într-o zi preşedinte". Cum se poate determina valoarea de adevăr a unei propoziţii contrafactuale este o problemă majoră în filosofia contemporană.

conexiune contingenţă. Termen ce descrie rehţia între două proprietăţi care întotdeauna, sau măcar deseori, se produc împreună, dar nu sunt legate conceptual.

confirmare. Relaţie ce se susţine între probă şi ceea ce dovedeşte aceasta. Se crede în general că evidenţa confirmă doar *parţial* orice generalizare universală de forma "Toţi S sunt P".

conform legii model. Punct de vedere după care explicaţia unui eveniment istoric presupune a demonstra că acesta reprezintă o instanţă a unei legi generale.

conjuncţie. Termen tehnic pentru enunţuri de forma „p şi q". O conjuncţie este adevărată dacă şi numai dacă ambele conjuncte (componente) sunt adevărate.

conotaţie. Tot ceea ce nu face parte din sensul primar, cognitiv al unui termen. Aceasta include orice emoţii pozitive sau negative (denumite sunsuri emotive pozitive sau negative) asociate termenului.

consecvent. vezi condiţional.

consecvenţialism. Perspectivă după care permisivitatea morală, impermisibilitatea sau obligativitatea unei acţiuni trebuie determinate pe baza consecinţelor lor previzibile. *Utilitarismul* este cea mai familiară formă de consecvenţialism.

consistenţă. Absenţa contradicţiei logice. Două enunţuri sunt *consistente* dacă nu sunt logic contradictorii. Un set de enunţuri este considerat dacă toate enunţurile pot fi simultan adevărate.

constructivism. Punct de vedere după care tot ceea ce este privit de obicei ca independent de gândirea umană (de exemplu, natura sau realitatea matematică) este în realitate produsul gândirii umane sau cel puţin nu în totalitate independent de aceasta.

contestabil. Literal, capabil de a fi înfrânt sau respins. Ceva (o obligaţie, un drept, o pretenţie, spre exemplu) care se presupune că rezistă doar până ce este înfrântă de o consideraţie superioară este contestabil. Antonim: absolut. *Sinonim: prima facle.*

context opac. Context în care termeni denotând acelaşi lucru nu pot fi înlocuiţi păstrând adevărul. Dacă te văd intrând în cameră şi tu eşti un deţinut evadat, atunci văd un evadat intrând în încăpere. *(A vedea* nu constituie un context opac.) Totuşi, dacă eu cred că tu tocmai ai intrat în cameră (chiar dacă eşti un evadat), atunci nu cred prin urmare că un evadat a intrat în cameră. *(A crede* constituie un context opac.)

context. Literal, celelalte cuvinte. în general, a pune accent pe context înseamnă a considera factorii circumstanţiali relevanţi pentru înţelegere şi interpretare. Sensul unui cuvânt, al unei remarce, acţiuni sau gest depinde de contextul său.

contextualism. Perspectivă ce accentuează indispensabilitatea sau importanţa contextului atât în sens literal cât şi în sens larg.

conţinut. Stările mentale au conţinut atâta vreme cât funcţionează ca reprezentări. O stare mentală precum durerea, de vreme ce nu e reprezentaţională, nu are conţinut.

contingenţă. Calitatea de a fi non-necesar. Astfel, despre tot ceea ce nu e necesar spunem că e *contingent.* Un eveniment care ar fi putut să nu se-ntâmple este un eveniment contingent; o proprietate pe care un lucru nu o are cu necesitate este o proprietate contingenţă; o fiinţă a cărei existenţă nu e necesară e o fiinţă contingenţă.

contradictoriu. Două enunţuri, p şi q, sunt *contradictorii* dacă trebuie să aibă valori de adevăr opuse - de exemplu „Toţi suedezii sunt protestanţi" şi „Unii suedezi sunt protestanţi"; sau „Nici un suedez nu este protestant" şi „Unii suedezi sunt protestanţi".

contra exemplu. Exemplu, sau situaţie particulară, care demonstrează falsitatea unei generalizări sau a unui principiu general. Un corb alb ar fi un bun contraexemplu relativ la generalizarea după care toţi corbii sunt negri.

contraintuitiv. împotriva simţului comun sau a intuiţiilor pfefilosofice obişnuite. Pentru unii filosofi, contraintuitivul este semnul falsităţii, iar alţii îl resping ca fiind în totalitate irelevant pentru demersul cognitiv.

contrapoziţie. Transformarea unui enunţ condiţional „Dacă p, atunci q" în „Dacă non-p, atunci non-q". Dacă originalul este adevărat, atunci şi *contrapoziţia* lui este adevărată.

contrarietate. Două enunţuri, p şi q, sunt *contrare* dacă ambele pot fi false, dar nu pot fi adevărate amândouă - de exemplu „Toţi suedezii sunt protestanţi" şi „Nici un suedez nu este protestant".

convenţionalism. Punct de vedere ce susţine că ceva „este doar o chestiune de convenţie". Cineva poate fi convenţionalist în ce priveşte moralitatea, valoarea estetică sau chiar adevărul.

convingere (credinţă). Atitudine prepoziţională de acceptare. „Cred că p" este angajamentul intelectual faţă de p că este . adevărată.

corelativ. în vorbirea strictă, complementul logic necesar ăl unei relaţii - de exemplu, a cumpăra în relaţie cu a vinde sau a fi mai scund în relaţie cu a fi mai înalt. Pe larg, orice relaţie succesivă asociată cu sau implicată de o relaţie anterioară.

corigibil. Subiectul unei corecţii; care poate fi corectat. Generalizările empirice sunt corigibile pe baza oricărei experienţe ulterioare.

coroborare. Sprijin independent pentru ceva.

creatio ex nihilo. Lat.: creaţie din nimic. Se susţine în genere că în acest fel ar fi creat Dumnezeu lumea. Noi, oamenii, înţelegem o varietate de moduri de a face, toate presupunând transformarea unei materii prime. Creaţia *ex nihilo* rămâne totuşi dincolo de cuprinderea minţii noastre. Dacă am înţelege-o, am putea şi să o punem în aplicare. -

criteriu. Factor relevant de sens, care nu este nici condiţie necesară, nici condiţie suficientă.

cunoaştere faţă-n faţă. Cunoaştere a ceva bazată pe cunoştinţă senzorială directă. în contrast cu o cunoaştere prin descriere (de ăl doilea nivel).

datum. Sg.: datum. Ceea ce se dă ca fundal al unei probleme; ce trebuie explicat. Mai poate fi numit *datul.*

date senzoriale. Termen utilizat pentru a indica ceea ce ne este dat imediat prin simţuri; ceea ce ne vine direct la cunoştinţă prin simţuri.

datorie. Obligaţie. O datorie este ceea ce o persoană este obligată să facă, ca problemă de moralitate ori legalitate.

de dicto. Lat.: despre vorbire. Expresie folosită, de exemplu, pentru a indica punctul de vedere după care necesitatea în întregime este *de dicto* - adică, mai degrabă o proprietate a propoziţiilor şi nu a lucrurilor. în opoziţie cu *de re.*

definiendum şi definiens. Cele două părţi ale unei definiţii. *Definiendumul* este ceea ce urmează să fie definit, iar *definiensul* constituie definiţia.

definiţie nominală. Definiţie ce nu pretinde a fi mai mult decât definiţia unui cuvânt, fără a avea pretenţia să arunce vreo lumină asupra naturii a ceea ce este desemnat de cuvânt.

definiţie operaţională. Definiţie în termenii unor serii de operaţii. Lungimea, de exemplu, poate fi definită operaţional în termenii unor proceduri de măsurare. Punctul de vedere după care toate definiţiile ştiinţifice „respectabile" trebuie să fie operaţionale este cunoscut sub denumirea de *operaţionalism.*

definiţie ostensivă. Definiţie ce funcţionează indicând într-un fel sau altul un specimen, o instanţă sau o mostră a lucrului definit. Cuvintele ce exprimă culori sunt de obicei definite ostensiv.

definiţie reală. Definiţie care pretinde să surprindă natura sau esenţa „a ceea ce un cuvânt dat desemnează". O definiţie „reală" a culorilor, de exemplu, ne-ar spune ce sunt culorile, mai degrabă decât ce semnifică cuvântul *culoare.*

definiţie de relatare. Definiţia pur descriptivă care descrie modul în care un cuvânt este folosit curent de membrii unei comunităţi lingvistice date.

deliberare. Proces de gândire cu privire la ceea ce trebuie făcut, care este deseori (dar nu invariabil) primordial acţiunii.

denotaţie. Grup de obiecte cărora li se aplică în mod corect un termen. Astfel, denotaţia lui „măr" este mulţimea merelor.

deontic; deontologic. în legătură cu datoria sau obligaţia. O etică deontologică face din moralitate o chestiune de obligaţie absolută, independent de orice consideraţie asupra consecinţelor.

de re. Lat.: despre lucru. A susţine că unele adevăruri necesare sunt *de re,* de exemplu, înseamnă a spune că adevărurile sunt despre

lucrurile însele, mai degrabă decât despre propoziţii. în opoziţie cu *de dicto.*

determinare. Relaţie obiectivă între propoziţii care nu are nimic de a face cu relaţiile pe care le observăm sau cu argumentele înaintate. A determină B DACĂ ŞI NUMAI DACĂ B nu poate fi adevărată fără ca B să fie la rându-i adevărată.

determinism. De obicei, exprimarea scurtă pentru *determinism cauzal complet* - perspectiva conform căreia ceea ce se întâmplă acum este singurul lucru *cauzal posibil,* date fiind legile naturii şi starea imediat anterioară a lumii.

deus sive natura. Lat.: Dumnezeu sau Natura. Termen folosit de Baruch Spinoza pentru a descrie realitatea unică, atotcuprinzătoare ce constituie universul.

diadic. Cu două locaţii. Termen folosit pentru a clasifica relaţiile. „Este egal cu" şi „iubeşte pe" sunt diadice, în timp ce „se întinde între" este o relaţie triadică (cu trei locaţii).

dialectic. Termen des utilizat pentru a caracteriza orice mişcare a gândirii care se desfăşoară recunoscând şi depăşind obiecţiile. Originar, legat îndeaproape de *dialog.*

differentia. Termen tehnic utilizat pentru a numi acele proprietăţi care diferenţiază (disting) membrii unei subclase (numite deseori *specie),* de membrii clasei mai cuprinzătoare (gen). Definiţia dată de Aristotel omului ca fiind animal raţional este o definiţie de gen şi diferenţă specifică („diferenţă specifică" = „differentia").

dilemă. Situaţie de alegere în care ambele alternative sunt de neacceptat. In raţionamente, am putea ajunge la „p sau q", în care nici p, nici q nu sunt acceptabile.

dilema prizonierului. Expresie mai des utilizată acum în teoria jocului sau în cea a deciziei pentru cazurile în care două persoane trebuie să aleagă între a face A şi a face B şi în care ar fi mai bine pentru fiecare dacă amândoi ar face A decât dacă amândoi ar face B, dar şi mai bine pentru fiecare dacă una singură ar face B.

disconfirmare. Fapt cu evidenţă contrară. în mod obişnuit, disconfirmarea este mai uşoară decât confirmarea: o lebădă nonalbă, de exemplu, disconfirmă „Toate lebedele sunt albe".

discursiv. Despre sau legat de discurs.

disjuncţie. Termen tehnic pentru orice enunţ de forma „p sau q". în logică, disjuncţiile sunt întotdeauna înţelese ca disjuncţii *in-*

clusive, ceea ce înseamnă a spune că ele sunt considerate adevărate dacă unul sau ambii disjuncţi (componenţi) sunt adevăraţi şi sunt considerate false numai dacă ambii disjuncţi sunt falşi.

dispută reală. O dispută mai mult decât verbală - adică, orice dispută ce ar supravieţui unei analize terminologice complete.

dispută verbală. Dispută filosofică sau neînţelegere care poate fi tranşată prin definiţia atentă şi explicită a termenilor. în contrast cu *dispută reală.*

distincţia semn/tip. Distincţia dintre apariţiile „fizice" particulare (scrise sau vorbite) ale cuvintelor, numite *semne,* şi diferitele cuvinte „fizic" instanţiate, numite *tipuri.* Există mai multe semne în acest enunţ decât tipuri, pentru că unele cuvinte-tip sunt folosite - *însemnate* - mai mult decât o singură dată.

dizambiguitate. Proces prin care un termen potenţial ambiguu devine ne-ambiguu într-una din apariţiile sale. Context sau circumstanţă suficientă pentru a scoate din ambiguitate astfel de termeni.

dorinţa de a crede. Expresie pusă în circulaţie de William James pentru a sublinia elementul de decizie şi angajament din adoptarea unei convingeri.

dovadă. Raţionament care stabileşte o concluzie fără nici o urmă de îndoială. Puţine raţionamente pot fi considerate dovezi, de vreme ce argumentele se bazează pe premise care sunt evidente numai prin sine (sau sunt dovedite pe baza unor premise evidente prin sine).

dreptate. Acea proprietate dezirabilă a acţiunilor, legilor şi instituţiilor prin care se atribuie fiecărei persoane ceea ce aceasta are dreptul sau pretinde în mod legitim.

drepturi. Ceea ce este datorat unei persoane. Există drepturi legale, întărite prin lege, şi mulţi consideră că există drepturi naturale (sau morale) care sunt şi primordiale, şi independente de sistemele legale particulare.

dualism. Perspectivă metafizică după care realitatea este compusă din două tipuri fundamental diferite de substanţe: materială (fizică) şi mentală (spirituală). Cunoscută şi ca *dualism psihofizic* sau *dualism cartezian.*

dualism psihofizic. Perspectivă metafizică după care realitatea se compune din două „ingrediente" diferite, mentalul şi fizicul. Denumit şi *dualism* sau *dualism cartezian.*

echilibru reflexiv. Stare rezultând din ajustarea tacită a principiilor „rivale" sau a judecăţilor.

echivocitate. Proprietatea de a avea două înţelesuri. A produce un echivoc - eroare logică - înseamnă a folosi cuvinte care sunt echivoce.

eclectism. Cuvânt utilizat pentru a descrie, de obicei cu un grad de dezaprobare, orice poziţie care combină fragmente şi părţi ale mai multor puncte de vedere deosebite.

efect. Produs al cauzei. Este un adevăr necesar că fiecare cauză are un efect, dar nu este un adevăr necesar că orice eveniment este produsul unei cauze.

egalitarism. Perspectivă care susţine că oamenii ar trebui să fie egali sau că lucrurile trebuie să se schimbe astfel încât oamenii să fie egali. Există atâtea tipuri de egalitarism câte moduri în care oamenii pot fi egali ori inegali - de exemplu, în venit, avere, posibilităţi, drepturi politice etc.

ego. Lat.: eu, sine. Folosit în termeni precum *egocentrism* sau *egoism. Predicarea egocentrică* este denumirea problemei epistemologice cum „eu" poate trece dincolo de experienţa **mea** de cunoaştere a unei lumi independente.

egoism. Se foloseşte cel mai des în legătură cu ceea ce priveşte avantajul sau beneficiul personal al cuiva şi care este apreciat ca excesiv sau moral inacceptabil.

eidos. Greaca veche: formă, în particular formă vizibilă. Termenul principal al lui Platon pentru idei imateriale şi neschimbătoare. De exemplu, există *ideea* de pom, imperfect reflectată de pomii ca atare.

elucidare. Proces de clarificare. Ca şi clarificarea, se bazează pe o metaforă a luminii. Filosofia analitică vede în elucidarea conceptuală cea mai importantă (dacă nu unica) sarcină a filosofiei.

emotivism. Poziţie în care judecăţile morale de tipul „E greşit să furi" nu sunt decât expresii ale unor emoţii sau sentimente.

empirism. în epistemologie, perspectiva după care experienţa, cea particulară, senzorială, este singura şi până la urmă ultima sursă de cunoaştere.

entimenă. Argument cu o premisă neexplicată - de exemplu, „Socrate este un om; aşadar, Socrate este muritor", care presupune, dar nu asertează, „Toţi oamenii sunt muritori". (Aceasta este o entimenă nepericuloasă, dar nu toate sunt astfel.)

entitate. Termen similar cu *lucru* atâta timp cât ultimul este folosit în cel mai larg sens al său. Uneori, entităţile se disting de evenimente şi procese şi întotdeauna de non-entităţi.

enunţ de protocol. în formalizările ştiinţei, folosit ca sinonim pentru *raportul de observaţie.*

enunţ sintetic. Enunţ care nu este cu necesitate adevărat sau fals în virtutea semnificaţiei sale. Deşi „Orice efect are o cauză" este analitic (non-sintetic); „Orice eveniment are o cauză" este sintetic (non-analitic).

epicurianism. Teorie avansată de Epicur (55-135 d.H.) după care înţelepciunea constă în a te bucura de plăcerile simple - în particular de cele ale prieteniei ori conversaţiei -, departe de tentaţia competenţei, de ambiţia politică sau alt tip de presiune lumească.

epifenomenalism. Soluţie la problema minte/corp după care conştienta este un efect al corporalului, dar nu interacţionează cauzal cu acesta.

epistemologie. Ramură a filosofiei axată pe problemele „Ce este cunoaşterea?" şi „Cum îşi procură oamenii cunoaşterea?" Cunoscută şi ca *teoria cunoaşterii.*

epoche. Greacă: suspendare. Folosit pentru a indica îndepărtarea de la tot ceea ce ţine de origine sau de existenţa lumii reale atunci când cineva încearcă să realizeze o descriere precisă a fenomenelor subiective.

eroare de categorie. A comite o eroare de categorie înseamnă a cupla lucruri de diferite categorii ce nu pot fi cu evidenţă puse-n legătură. *Exemple:* numere roşii, virtuţi supraponderale, propoziţii necomestibile.

eroare genetică. încercarea de a deduce natura sau valoarea prezentă a ceva, din fapte cu privire la originea sa. De exemplu, chiar dacă religia a început ca superstiţie primitivă, nu rezultă că religia *este* o superstiţie primitivă.

eroare logică. Strict vorbind, orice pseudoargument; mai larg, orice eroare în gândire.

eroarea este/trebuie. Eroare logică de inferare a unei concluzii de tip „trebuie să..." din premise pur descriptive. Descrisă uneori şi ca eroarea *deducerii de valori din fapte.*

eroarea naturalistă. Aşa-zisa eroare ce presupune, în forma ei cea mai întâlnită, încercarea de a identifica *binele* cu o proprietate naturală (obişnuită, descriptivă).

erotetic. Cu privire la întrebări. Logica erotetică este logica întrebărilor.

esenţa. Natură. Esenţa sau natura a ceva este ceea ce trebuie să fie pentru a fi ceea ce este sau pentru a fi lucru aparţinător clasei în care se încadrează. Proprietăţile esenţiale sunt, prin urmare, proprietăţi necesare.

esenţialism. Poziţie conform căreia lucrurile au *de re* proprietăţi esenţiale - adică proprietăţi necesare independente de clasificările ori definiţiile noastre.

esse est percipi. Lat.: A fi înseamnă a fi perceput. Se postulează în legătură cu orice de către filosofii care susţin că întreaga realitate este mentală. Ar putea fi adevărat cu privire la unele lucruri, cum ar fi durerea.

„este" ca identitate. Folosirea cuvântului *este* care - precum în enunţul „Luceafărul de dimineaţă este Luceafărul de seară" - poate fi înlocuit fără nici o modificare de înţeles cu expresia *este identic cu.*

„este" predicativ. Apariţia cuvântului *este* care - precum în enunţul „Mingea este roşie" - este utilizată pentru a atribui o proprietate unui obiect.

estetică. Ramură a filosofiei care se ocupă cu problemele conceptuale legate de operele de artă şi de frumosul natural.

etnocentrism. Denumire pentru orice poziţie care acordă o importanţă specială, în teorie sau în practică, membrilor grupului (tribului) din care autorul face parte. (Din grecescul *ethnos,* trib).

evdaimonia. Greacă: fericire. Orice sistem etic care face din fericire singurul sau supremul bun este purtătorul unei etici *eudaimoniste.*

euristica. Metodă empirică; ipoteză ajutătoare. Procedură aproximativă care, deşi nu este absolut corectă, ajută la rezolvarea unei probleme sau la progresul ştiinţei.

eveniment. Ceea ce se produce; orice schimbare în proprietăţile unui obiect.

evident prin sine. Clar; nu necesită dovadă. Filosofii nu cad de acord cu privire la stabilirea unor astfel de adevăruri, sau dacă ele există.

evidenţă (temei). Ceea ce susţine o credinţă, o convingere. Evidenţa pentru p constă în totalitatea raţiunilor pentru a gândi că p este adevărat. De multe ori evidenţa este parţială sau incompletă.

ex nihilo nihil fit. Lat.: Din nimic, nimic răsare. Privit câteodată ca un adevăr metafizic fundamental.

existenţialism. Mişcare filosofică, mai ales în Franţa postbelică. Numele derivă din sloganul „existenţa precede esenţa", ceea ce înseamnă că oamenii nu deţin o natură umană, sunt absolut liberi şi sunt binecuvântaţi (ori blestemaţi) cu o „monstruoasă spontaneitate a conştiinţei". Existenţialiştii susţin că libertatea absolută generează o anxietate nedeterminată şi nevoia de a crea absurdul prin angajamente arbitrare.

' **experienţa numinosului.** Experienţa sacrului, a sfinţeniei. Aproape sinonim cu *trăirea religioasă.*

experimentalism. Perspectivă care accentuează rolul experimentului - sau, mai general, al experienţei - în producerea cunoaşterii.

explicaţie economică. Explicaţie bazată pe factori economici precum cerere şi ofertă, taxe, preţuri, costuri, nevoi auxiliare etc.

explicaţie holistică. în sens general, orice explicaţie care privilegiază întregul în raport cu partea. în particular, explicarea părţilor în termenii contribuţiei lor la funcţionarea întregului.

explicaţie teleologică. Explicaţie în termenii funcţionării în direcţia scopului.

explicaţie. Furnizarea unor raţiuni ca răspuns la întrebările de tip „De ce?". Există multe feluri de explicaţie, ca şi multe tipuri de raţiuni ori modalităţi de a întreba „De ce?".

extensiune. Denotaţie. Extensiunea unui termen este mulţimea de lucruri cărora li se aplică termenul. Opusul *intensiunii.*

extrinsec. Ne-intrinsec. Nu face parte din chiar natura unui lucru, situaţie, concept sau asemenea.

failibil. Capabil de a fi greşit.

fapt atomic. Fapt pur şi simplu. După unii gânditori, faptele complexe - de exemplu, acelea că X este mai înalt decât Y - pot fi analizate prin fapte atomice - de exemplu, faptul că X are 1.50 m şi acela că Y are 1.80 m. *Atom* (gr., indivizibil) se defineşte aici prin aceea că nu poate fi disecat în părţi care să fie la rându-le atomi.

fatalism. Perspectivă în care tot ceea ce se întâmplă se întâmplă în mod necesar, iar eforturile umane nu pot avea nici un efect posibil ori un rezultat planificat.

fel. Sinonim cu *tip.* Câte feluri de lucruri există depinde de modelul clasificator aplicat.

fenomenalism. Perspectivă după care obiectele fizice obişnuite trebuie analizate în termenii modelelor de senzaţii sau percepţii.

fideism. Poziţie în care toate convingerile religioase, inclusiv cea în existenţa lui Dumnezeu, se pot baza exclusiv pe credinţă şi niciodată pe dovezi sau raţionamente.

fiinţă necesară. Fiinţă care nu poate să nu existe - adică a cărei inexistenţă este imposibilă. Dumnezeu este tradiţional principalul candidat la fiinţa necesară.

filosofie analitică. Poate cea mai importantă şcoală filosofică din vremea noastră; se dedică mai ales analizei conceptuale.

filosofie comparativă. Studiu comparativ al filosofiilor occidentale şi non-occidentale. Se inspiră din religia comparată.

filosofie primă. Vechea denumire a metafizicii.

finitism. Perspectivă aplicată de obicei matematicii, conform căreia oamenii nici nu pot înţelege infinitul şi nici nu pot avea o cunoaştere propriu-zisă a acestuia.

fizicalism. Formă de monism metafizic care susţine că tot ceea ce există este în esenţă fizic - adică de acel tip studiat de ştiinţele fizice.

formalism. Poziţie ce accentuează calităţile formale ale obiectului studiat.

formare adaptativă a preferinţei. Schimbare a unei preferinţe ca răspuns la oportunităţile de a o satisface. „Dacă nu pot avea, atunci nu vreau să am". Denumită câteodată *eroarea strugurilor acri.*

formarea preferinţei contra-adaptative. Modalitatea iraţională de a schimba preferinţa, opţiunea prin care o persoană încetează să dorească ceea ce ajunge să posede. Denumită uneori şi eroarea tip „iarba este întotdeauna mai verde de cealaltă parte a gardului".

formele platoniciene. Idei înţelese ca având o existenţă eternă, independente şi de mental (care le poate cuprinde), şi de obiecte (care le pot instanţia).

funcţionalism. Perspectivă în filosofia minţii după care stările mentale ar fi identificate în termenii funcţiilor lor cauzale, care, alături de cele ale altor stări mentale, se produc (exteriorizează) în comportament.

fundamental. Calitatea de a fi de bază.

fundaţionalism. Denumire aplicată tuturor poziţiilor filosofice care susţin că edificiul cunoaşterii se fundează pe un set restrâns de adevăruri sigure.

gândire mitică. Termen folosit pentru a numi gândirea pre-raţională, implicând magicul sau transformări ce nu se explică în mod cauzal, sau alte modalităţi de a încălca raţionalul ori gândirea comună. S-a susţinut odată că popoarele „primitive" existau la acest nivel.

geist. Germană: spirit, minte.

gen. Din lat. *genus.* Tip, clasă. Genul şi speciile (subclasele) sunt termeni relativi, de vreme ce ceva este gen relativ la o clasă mai puţin cuprinzătoare, dar specie pentru o clasă mai cuprinzătoare.

general. în legătură cu o clasă mai cuprinzătoare, ori cu o categorie mai largă. Strict vorbind, generalul are sens numai comparativ, de vreme ce, de exemplu, *câine* este mai general decât *collie,* dar mai puţin general decât *mamifer.*

gestalt. Germană: structură; formă. Psihologia gestaltului susţine că vedem lumea în termenii unor întreguri organizate, şi nu în fragmente sau părţi fără legătură.

hedonism. Perspectivă după care plăcerea este singurul sau cel puţin cel mai important bun. Diferitele forme de hedonism reflectă diferitele perspective asupra a ceea ce este plăcerea.

hermeneutică. Ştiinţa interpretării textelor. Se susţine une-ori că ştiinţele umane, în contrast cu cele naturale, sunt esenţial her-meneutice.

hexis. Greacă: obicei. La Aristotel şi la mulţi gânditori de mai târziu, virtutea este un tip de *hexis.*

hilemorfism. Doctrină, cel mai des asociată cu Aristotel, după care obiectele comune sunt o combinaţie între materie (greacă: *hyle)* şi formă (morphe).

holism. Poziţie după care părţile pot fi înţelese numai prin intermediul întregului aparţinător şi întregurile - sau cel puţin unele - sunt mai mult decât părţile.

idealism. în forma sa extremă, doctrină după care realitatea este mentală, aparţine minţii. în forme atenuate, orice doctrină ce pune accentul pe rolul creator de lume al minţii, sau care neagă existenţa unei realităţi în totalitate independentă de mental.

idei clare şi distincte. Expresie carteziană. Descartes susţine că dacă ideile noastre despre ceva sunt clare şi distincte, nu putem greşi.

identitate. Există două concepte de identitate: identic în virtutea aceloraşi proprietăţi, deşi numeric distincte; identic fiind acelaşi obiect sau persoană în timp.

identitatea indiscernabililor. Principiu după care două lucruri numeric distincte (adică realmente două lucruri) nu pot avea toate proprietăţile în comun. Denumită uneori *legea lui Leibniz.*

identitate personală. Ceea ce face ca eu să fiu eu, iar tu să fii tu şi care rămâne neatins de schimbările pe care le suportă persoanele în cursul vieţii lor.

ideologie. Termen folosit uneori, neutru sau pur descriptiv, pentru a ne referi la orice sistem de idei interconectate. Cel mai des este folosit peiorativ pentru a numi un sistem de idei false sai' în esenţă tendenţioase.

ierarhia fiinţei. Perspectivă după care există o singură scară a fiinţelor, aranjate (de la bază) astfel: lucruri fără viaţă, plante, animale obişnuite, animale raţionale (oameni), îngeri, Dumnezeu.

ilocuţionar. Dat prin exprimarea unor cuvinte. Spunând „Stă să cadă", aş putea, de exemplu, face un act ilocuţionar de avertizare ori ameninţare.

iluzie. Eroare perceptuală sau convingere falsă.

imperativ ipotetic. Tot ceea ce are forma „Dacă vrei X, atunci trebuie să faci Y". Obligaţia noastră de a face Y este contingenţă în raport cu dorinţa lui X. In contrast ^ cu *imperativele categorice,* care angajează necondiţionat.

IMPERATIVISM. Perspectivă după care sentinţele morale sunt reguli deghizate. De exemplu, „A fura e greşit" se interpretează ca „Nu fura!".

imperativul categoric. Nume dat următorului principiu propus de Immanuel Kant: „Acţionează în aşa fel încât maxima (principiul) acţiunii tale să funcţioneze ca lege universală pentru orice altă fiinţă raţională".

implicaţie conversaţională. Despre tot ceea ce este înţeles în mod obişnuit ca decurgând din ceea ce s-a spus înainte, dar nu decurge logic de aici, spunem că ţine de implicaţia conversaţională.

implicaţie. Relaţie obiectivă între două enunţuri, A şi B, care nu are nici o legătură cu inferenţele propriu-zise ale oamenilor. A *implică logic* B doar în cazul în care A nu poate fi adevărat fără ca B să fie, de asemenea, adevărat.

impresie. Termen folosit de obicei pentru a indica efectul imediat al stimulilor senzoriali asupra conştiinţei.

incoerenţă. Inconsistenţă internă.

incomensurabilitate. Imposibilitatea de a fi adus la o unitate comună de măsură. Se susţine uneori că teoriile ştiinţifice succesive sunt *incomensurabile.*

incorigibil. Care nu este subiectul unor corecţii pe baza experienţei, informaţiei sau experimentelor ulterioare. Se susţine uneori că anumite judecăţi simple ale simţurilor („Acesta-i roşu"), ca şi anumite adevăruri necesare („Pătratele au patru laturi") sunt incorigibile.

indeterminarea traducerii. Perspectivă în care nu există *traducere corectă* dintr-o limbă în alta - adică, traducerea este nedeterminată de datele sale lingvistice.

indexical. Determinat de (cu trimitere la) locul în care se află vorbitorul, timpul exprimării şi identitatea vorbitorului. Cuvinte precum *aici, acum* şi *eu* constituie exemple.

individualii. Persoană singură, lucru singular. Deşi cel mai des folosit pentru entităţile spaţio-temporale, abstracţii precum roşeaţa sau bidimensionalitatea, ca şi obiectele matematice sunt şi ele socotite uneori individualii.

individualism metodologic. Perspectivă în filosofia ştiinţelor sociale care susţine că enunţurile sau teoriile despre grupuri sau instituţii trebuie înţelese fundamental în termenii fiinţelor umane individuale (sau reduse la enunţuri ori teorii cu privire la individ). în contrast cu *holismul metodologic,* perspectiva după care cel puţin unele enunţuri sau teorii despre întreguri sociale nu pot fi reduse.

individuaţie. Proces prin care, ghidaţi de principii sau criterii, putem identifica un individ singular de un tip dat.

indubitabilitate. Proprietatea de a nu fi supus îndoielii. Ca şi sinonimul său, *certitudine,* poate fi interpretat şi psihologic şi non-psihologic.

inferenţa. Procesul ca atare de ajungere la o concluzie. Dacă A implică B, cineva poate infera corect B din A. Câteodată, numim inferenţă judecata la care se ajunge prin procesul tragerii concluziilor.

in intellectu. Lat.: existând în intelect (minte).

in res; in rebus. Lat.: Existând în realitate (sau lucrurile însele). Termeni folosiţi pentru a indica^existenţa independentă de mental.

instrumentalism. Perspectivă după care teoriile ştiinţifice nu sunt tablouri ale realităţii, ci numai instrumente folositoare calculelor şi predicţiilor.

inteligibilitate. Proprietatea de a fi inteligibil sau de a fi posibil de cuprins.

intensiune. Set de proprietăţi definitorii relativ la un termen dat. Acele proprietăţi pe care fiecare membru al *extensiunii* termenului trebuie să le aibă.

intenţionalitate. Proprietatea fundamentală a stărilor mentale de a avea un conţinut, de a reprezenta, de a fi despre ceva.

interacţionism. Soluţie dată problemei minte/corp care înfăţişează mintea şi corpul într-o interacţiune reciprocă (sau ca subiecte ale unei influenţe cauzale în ambele direcţii).

interes propriu. Interesul pe care o persoană îl are pentru bunăstarea şi prosperitatea sa. Nu este obligatoriu ca acesta să fie şi egoist.

intersubiectiv. Capabil de a fi detectat, descris şi evaluat de o pluralitate de oameni.

intrinsec. Ne-extinsec. Parte a chiar naturii unui lucru, situaţii, concepte etc.

introspecţie. Luarea la cunoştinţă de către un individ a propriilor stări mentale. Dacă introspecţia furnizează accesul privilegiat la conştienta propriei persoane (sau ar trebui să intre în calcul doar ca o altă perspectivă de observaţie) este o chestiune controversată.

introspecţionism.vezi behaviorismul metodologic.

intuiţie. Formă de cunoaştere i-mediată, sau „a şti pur şi simplu" că ceva este aşa. Unii filosofi fac apel la intuiţie ca bază a cunoaşterii noastre morale; este respinsă de alţii ca pseudocunoaştere.

intuiţionism. în etică, punct de vedere după care cunoaşterea moralităţii se bazează pe intuiţie. Intuiţionismul *matematic* este punctul de vedere după care cunoaşterea matematică se bazează pe intuiţie.

ipostaziere. Termen folosit interşanjabil cu *reificare* pentru înţelegerea abstracţiilor sau relaţiilor ca fiind entităţi concrete.

ipoteza. Termen aplicat oricărei propuneri provizorii, teorii sau sugestii care nu a fost încă testată sau care nu a fost încă solid stabilită.

ipso facto. Lat.: prin simplul fapt. O masă este *ipso facto* o piesă de mobilier, un câine este *ipso facto* un animal.

iraţional. Neconform cu principiile raţiunii şi ale logicii,, se distinge de *non-raţional,* care înseamnă independent de logică şi raţiune.

istoricism. Etichetă pentru un spectru larg de poziţii având în comun sublinierea indispensabilităţii sau importanţei în înţelegerea operelor de artă, teoriilor, instituţiilor, acţiunilor, enunţurilor etc. a perioadelor lor istorice. în plus, comparaţia între epoci este uneori considerată imposibilă.

izomorf. Termen utilizat pentru a descrie două obiecte având aceeaşi formă.

încărcătură teoretică. Proprietate a termenilor, observaţiilor şi a rapoartelor de observaţie de a fi ininteligibile în- afara cadrului unei teorii particulare.

înclinaţie. Tendinţă, propensiune sau dispoziţie.

încredinţare. Securitate cognitivă maximă. Termenul se aplică în toate cazurile în care o persoană are temeiuri pentru a fi în întregime sigură de ceva.

îndoiala carteziană. Suspendarea judecăţii. Asociată cu îndoiala metodică a lui Descartes (sau încercarea de a se îndoi de tot ceea ce nu este absolut sigur).

înnăscut. Dat prin naştere. Filosofiile pot fi clasificate după cât de mult pretind că este înnăscut.

întemeiere doxatică. în epistemologie, demonstraţia că o oginie este întemeiată.

întemeiere. Spunem despre o persoană că este întemeiată în a crede sau a acţiona, în circumstanţe date, dacă nu există nici un temei pentru a critica persoana pentru a fi ajuns la acea concluzie sau pentru a fi acţionat într-un anumit fel. (Vorbim, de asemenea, în mod elipitic, de credinţe şi acţiuni întemeiate.)

înţelepciune. în sens originar, scopul filosofiei. Teoretic, o persoană este înţeleaptă dacă are o viziune corectă asupra naturii lucrurilor; practic, o persoană este înţeleaptă dacă ştie cum să trăiască.

joc de limbaj. Termen folosit de Wittgenstein pentru a indica o zonă bine delimitată a utilizării limbajului care are sensuri proprii şi urmează o gramatică/logică proprie.

justiţie distributivă. Parte a justiţiei, indiferent dacă legală sau morală, preocupată de distribuţia corectă a beneficiilor şi prejudiciilor.

justiţie retributivă. Parte a dreptului care se leagă de distribuţia pedepselor în funcţie de merite. Unii gânditori justifică pedeapsa penală în termeni pur retributivi; alţii consideră consecinţele directe ale pedepsei, precum eliberarea condiţionată ori reabilitarea.

legea identităţii. Principiul „dacă p, atunci p"; totul este ceea ce este şi nu altceva. Adevărul trivial după care totul se află în relaţie de identitate cu sine.

legea terţului exclus. Principiu după care p (enunţ bine formulat) este ori adevărat, ori fals. Exprimat uneori ca principiul după care, dacă A este un predicat cu sens, un obiect este sau nu este A. A treia posibilitate este exclusă.

libertate; liber arbitru. în sensul cel mai fundamental, putem spune despre oameni că sunt liberi sau dispun liber de propria voinţă DACĂ Şl NUMAI DACĂ în viaţa lor există momente de alegere propriu-zisă.

limbaj comun. Limbaj în afara filosofiei ca atare. Filosofia limbajului comun se vrea analiza limbajului comun şi înţelege această sarcină ca fiind mai utilă decât sistemele filosofice constructive sau decât introducerea de concepte noi.

limbaj privat. Limbaj ce poate fi vorbit doar de o singură persoană, pentru că o parte dintre termenii săi sunt definiţi particular şi ostensiv sau pentru că printr-o altă modalitate o singură persoană îl poate învăţa.

LOCAŢIE SIMPLĂ. Termen utilizat de A. N. Whitehead pentru ceea ce el înţelegea ca fiind opinia eronată după care realitatea este compusă din obiecte izolate ce pot fi atribuite unei locaţii spaţio-temporale singulare, delimitate.

locuţionar. în legătură cu actul de bază al exprimării unei propoziţii cu sens determinat.

materialism eliminativ. Denumirile pentru acele poziţii metafizice care încearcă să explice (să reducă, să elimine) non-fizicul sau imaterialul. în special acele puncte de vedere care neagă posibilitatea unui nivel autonom al experienţei psihologice.

materialism. Formă de monism metafizic care susţine că tot ceea ce există are caracter material.

materie primă. Materie în stadiu de pură potenţialitate; materia aşa cum ar fi dacă nu ar avea o formă.

matrice disciplinară. Termen aplicat de T. S. Kuhn totalităţii angajamentelor de grup caracteristice unei discipline ştiinţifice particulare.

mecanicism. în mod obişnuit, punct de vedere după care totul poate fi explicat după aceleaşi principii care explică funcţionarea maşinilor sau a sistemelor mecanice; perspectiva (cândva de mare popularitate) după care natura nu este altceva decât o uriaşă maşinărie.

meliorism. Lat.: *mclior,* mai bun. Perspectiva după care sau lucrurile devin mai bune în mod necesar sau - într-o versiune mai slabă - este posibil ca ele să devină mai bune. în ultima (şi cea mai plauzibilă) versiune, meliorismul este deseori asociat cu ideea că acţiunea umană are un cuvânt de spus.

mentalism. Poziţie metafizică care susţine că doar minţile şi conţinuturile mentale există. Utilizat uneori ca sinonim pentru idealism.

menţiune. Referinţă la cuvântul în sine, şi nu la ceea ce în mod obişnuit desemnează el. De exemplu, „pisică" are şase litere. în acest exemplu, ghilimelele sunt folosite pentru a menţiona un cuvânt (formându-i numele), acelaşi efect obţinându-se şi prin italicizare.

meta. Greceşte: după sau dincolo. în uzul filosofic contemporan, cel mai des indică un discurs despre un discurs. Astfel, *metaetica* este discursul despre discursul etic; un *metalimbaj* este un limbaj folosit pentru a vorbi despre un limbaj. (Limbajul despre care vorbeşte metalimbajul este deseori numit limbaj de *prim-ordin* sau *limbaj-obiect.)*

metafizică. Ramură a filosofiei ce se preocupă de întrebarea *„Ce este?"*

metaforic. Pentru a descrie un cuvânt care nu se aplică de obicei într-un domeniu dat şi care este totuşi aplicat pentru a evidenţia o asemănare. Utilizarea metaforică a limbajului se distinge de cea literală. Astfel, o culoare - care nu poate fi, bineînţeles, literalmente caldă - poate fi descrisă metaforic ca fiind „caldă".

metoda socratică. Metoda interogării insistente, asociată cu Socrate, prin care cineva încearcă să clarifice bazele, semnificaţia şi implicaţiile unei poziţii iniţiale.

mimesis. Imitaţie a realităţii. Termen cel mai des folosit în legătură cu operele de artă.

mit. în utilizarea modernă, poveste falsă, deşi cu semnificaţie culturală.

modal. Cel mai des, trăsătură a enunţurilor ce indică fie că ceva este posibil, fie că ceva este necesar. Logica modală este logica enunţurilor „modale". Aici, *posibil* şi *necesar* sunt interdefibile: *posibil* poate fi definit ca „nu este necesar să nu fie", iar *necesar* ca „nu e posibil să nu fie".

monade. în metafizica lui Leibniz, unităţile de bază ale realităţii. Monadele sunt înfăţişate pa centri psihici, nelegate una de cealaltă în mod cauzal, dar fiecare oglindind în întregime realitatea.

monism. Perspectivă metafizică susţinând că există o singură categorie primară (sau un singur tip fundamental de substanţă).

monism neutru. Perspectivă metafizică după care mintea şi materia sunt numai aspecte ale unei singure substanţe „neutre", care ny este nici minte, nici materie.

monoteism. Perspectivă după care există un singur Dumnezeu.

mulţime. Termen cu precădere matematic pentru *clasă* sau *cole.cţie.*

mulţime nulă. Expresie matematică denumind o mulţime •fără membri. Denumită şi *clasă vidă.*

nedeterminarea. Condiţie în care faptele sau datele de observaţie nu determină un singur şi unic rezultat. Cel mai des se aplică •relaţiei dintre evidenţă şi teorie şi între datele lingvistice şi traducere.

negaţie. Negaţia unui enunţ este acel enunţ care trebuie să aibă valoarea de adevăr opusă. De exemplu, „Nu plouă" în relaţie cu „Plouă".

„Nu plouă" şi „Nu sunt condiţii de ploaie" sunt două modalităţi de a exprima negaţia pentru „Plouă".

neutralitate tematică. Proprietatea de a fi aplicabil tuturor subiectelor sau temelor, legile logice sunt neutre din punct de vedere topic, de vreme ce se aplică la orice este gândit sau pus în discuţie.

nevaliditate. Strict, deducţie ratată. Mai larg, raţionamentele incorecte deductiv şi chiar enunţurile false pot fi descrise ca nevalide.

nihilism. Perspectivă după care nu există valori, semnificaţii, adevăruri. Nihiliştii autentici ar trebui nici măcar să considere că ar merita să-şi enunţe poziţia.

nomic (legic). în ce priveşte legea (de la *nomos,* lege). Folosit de regulă în legătură cu legile naturii, ca în expresia *necesitate*

nomică (legică), însemnând dat cu necesitate prin legile naturii. Ceva ce este logic posibil poate fi *nomic* (legic) imposibil.

nominalism. Perspectivă în care numai particularii le sunt reale şi în care termenii generali se aplică entităţilor particulare pe baza asemănării lor tacite. Astfel, nu există *roşeaţa* - ci numai lucruri particulare de culoare roşie.

non sequitur. Lat.: nu urmează. Observaţie critică asupra faptului că o concluzie dată nu rezultă clin premisele oferite.

noncognitivism. Unul dintre punctele de vedere (mai ales emotivismul) care neagă faptul că judecăţile morale sunt enunţuri pro-priu-zise şi că ar exista adevăruri morale sau propoziţii morale false.

nonsimetric. Termen descriind relaţii precum dragostea care, susţinându-se între A şi B, ar putea sau nu să se susţină între B şi A.

normativ. Având puterea unei norme. De obicei opusul lui *descriptiv.* O normă indică nu cum stau lucrurile sau cum sunt ele, ci mai degrabă cum ar trebui să stea lucrurile sau cum ar trebui să fie.

nous. Greaca veche: minte, spirit.

noumenal. Termen folosit de Immanuel Kant pentru a indica lumea suprasensibilă care fiinţează dincolo de experienţa noastră. Lumea noumenală, sau lumea lucrurilor în sine, contrastează cu lumea fenomenală - lumea pe care o putem experimenta şi despre care ajungem astfel să căpătăm cunoaştere ştiinţifică.

obiectul percepţiei. Ceea ce este dat imediat în percepţie. Percepţiile, spre deosebire de senzaţii, sunt deja despre obiecte, şi nu doar despre pete de culoare etc.

obligaţie. Datorie; tot ceea ce trebuie făcut - mai ales atunci când cineva, ca o problemă de lege sau moralitate, are dreptul să se aştepte ca noi să procedăm astfel.

ocazionalism. Punct de vedere asupra relaţiei minte/corp care susţine că interacţiunea tacită a acestora este doar aparentă. Prin intermediul acţiunii coordonatoare a lui Dumnezeu, o schimbare petre-cută în minte sau în corp este *ocazia* - şi nu cauza - schimbării petre-cute în cealaltă.

ontologie. Ştiinţa fiinţei. Utilizat uneori interşanjabil cu *metafizica,* termenul este deseori limitat la abordările formale ale problemelor metafizice.

ontologie ieftină. Termen relativ recent, aplicat oricărei poziţii filosofice care susţine o perspectivă minimalistă asupra angajamentului ontologic.

operatori modali. Operatorii modali cei mai cunoscuţi sunt •, însemnând *necesar,* şi <>, însemnând *posibil.*

opinie. Cuvânt folosit câteodată drept sinonim pentru *credinţă, încredinţare.* Mai des este folosit în acelaşi mod ca grecescul *doxa,* părere - opinie ce nu constituie cunoaştere propriu-zisă.

panpsihism. Formă a monismului metafizic ce susţine că tot ceea ce există are caracter mental.

panteism. Punct de vedere după care tot ceea ce există este Dumnezeu (sau parte a lui Dumnezeu).

paradigma. Model; şablon; exemplu standard. Argumentul *cazului paradigmatic* susţine că, de vreme ce semnificaţia unui termen se învaţă din paradigmele sale, trebuie să fie un nonsens pretenţia că extensiunea sa e vidă.

paradox. în sens larg, orice concluzie sau enunţ surprinzătoare. Un paradox apare când două raţionamente corecte, având premise aparent adevărate, duc la o pereche de concluzii care se contrazic reciproc.

paradoxul învăţării. Acel paradox - probabil înfăţişat pentru prima oară de Platon - după care putem învăţa numai ceea ce nu ştim, dar, de asemenea, nu putem învăţa ceea ce nu ştim, pentru că nu vom şti ce să învăţăm.

paradoxul mincinosului. Paradox antic după care enunţul „Eu mint" este adevărat numai dacă este fals, şi este fals numai dacă este adevărat. Utilizat uneori pentru a demonstra că unele enunţuri corect gramaticale sunt lipsite de sens.

paradoxurile lui zenon. Zenon din Elea (cea. 490 î.H.) a încercat să arate că mişcarea este imposibilă inventând mai multe paradoxuri. Tipic este *paradoxul stadionului,* care pretinde că nimeni nu poate traversa un stadion, pentru că trebuie să traverseze prima jumătate, apoi jumătate din jumătatea rămasă, jumătate din acea jumătate şi tot aşa, *ad infinitum* (la infinit).

parcimonie. Economie intelectuală. între două poziţii sau teorii (celelalte lucruri fiind egale) se susţine în general că ar trebui preferată cea „parcimonioasă".

particularii abstracte. Instanţele particulare ale unor calităţi precum roşu şi pătrat, considerate de unii metafizicieni ca fiind „cărămizile" ultime ale realităţii. Denumite şi *tropi.*

particularii. Lucruri individuale. Obiectele fizice concrete, localizate spaţio-temporal sunt exemplele cele mai evidente, dar

unii filosofi susţin că obiecte abstracte precum universaliile sau numerele intră şi ele în această categorie.

per accidens. Lat.: accidental. Termen folosit pentru a indica tot ceea ce este contingent sau non-necesar. Un burlac este cu necesitate necăsătorit, dar - dacă e scund - e scund *per accidens.*

performativ. Termen ce descrie acel aspect al exprimării care constă în ceea ce este dat prin ceea ce este spus. Exprimări la persoana întâi prezent de tipul „Promit" (la care putem adăuga cu sens „astfel") sunt considerate performative.

perlocuţionar. în teoria actelor vorbirii, un termen aplicat actului vorbirii înţeles în termenii efectelor sale. *Locuţiunea* (exprimarea) „Stă să cadă" ar putea, în circumstanţele date, să fie actul *ilocuţionar* de avertizare şi actul *perlocuţionar* al temerii.

per se. Lat.: în/pentru sine, intrinsec. Astfel, cineva ar putea spune că plăcerea e buna *per se* şi durerea este rea *per se.*

persoană. Fiinţă (umană sau nu) cu care oamenii pot comunica relativ total. Dumnezeu şi îngerii sunt înţeleşi ca persoane în acest sens. Probabil că unele animale - delfinii sunt menţionaţi uneori - pot fi şi ele persoane. în teoria dreptului, o *persoană* este un deţinător de drepturi.

perspectivism. Punct de vedere în care nu există adevăruri în afara perspectivelor particulare (modalităţi de a privi lucrurile).

petitio principii. Lat.: eroarea asumării ca premisă a ceea ce urmează să fie demonstrat.

platonism. Termen folosit pentru a ne referi, sumar, la filosofia lui Platon, dar de obicei pentru a sublinia realismul platonician - teoria conform căreia există Forme şi Idei, eterne şi imuabile, existând independent de cunoaşterea umană, pentru care obiectele fizice obişnuite sunt copii, dar imperfecte, şi „amintesc" de ele.

pluralism. în metafizică, perspectiva în care există mai multe (nu doar una sau două) tipuri de substanţe fundamentale. în filosofia socială, principiul teoleranţei unei varietăţi de stiluri de viaţă, religii şi sisteme de valori.

polemic. Generat de argumente sau controverse. O idee este polemică dacă este direcţionată împotriva unui oponent anumit.

politeism. Poziţie după care există mai multe divinităţi. în contrast cu *monoteismul.*

posibilitate. Există o mulţime de tipuri de posibilitate. Dintre acestea, cele mai importante sunt *posibilitatea nomică,* sau compatibilitatea cu legile naturii, şi *posibilitatea logică,* sau lipsa con-

tradicţiei. Există *şi posibilitatea tehnică,* sau ceea ce, date fiind resursele tehnice, poate fi realizat.

posibilitate logică. Calitatea de a nu presupune o contradicţie. Politicienii cinstiţi reprezintă clar o posibilitate logică; cercurile pătrate reprezintă clar o imposibilitate logică. Retroacţiunea (schimbarea trecutului) pare a fi logic imposibilă, deşi unii gânditori pretind că Dumnezeu poate acţiona în trecut.

post hoc ergo propter hoc. Lat.: după acestea, prin urmare, din această cauză. Eroare în raţionamentul cauzal care confundă *cauza* cu *a se produce înainte.*

potenţial. Capabil de a deveni. Un X potenţial este tot ceea ce nu este acum X, dar poate deveni sau poate avda tendinţa să devină un X. în acest sens, ghindele sunt stejari potenţiali.

pozitivism. Utilizat larg, vag şi cu diverse calificative, denominantul comun al variatelor pozitivisme părând a fi angajamentul faţă de ştiinţele naturale ca fiind cele mai bune (dacă nu singurele) mijloace de a genera o cunoaştere veritabilă.

pozitivismul logic. Poziţie asociată în particular cu filosofii alcătuind Cercul de la Viena, care a înflorit în anii '20 şi '30. Conform acesteia, toate enunţurile cu sens sunt fie adevăruri analitice (logice), fie, dacă nu, adevăruri sintetice verificabile. Pozitiviştii logici susţin că majoritatea afirmaţiilor metafizice tradiţionale nu intră în cele două categorii şi, drept urmare, sunt lipsite de sens.

practică. Cel mai des, set de acţiuni umane organizate pentru a atinge anumite scopuri.

PRAGMATICĂ. Parte a teoriei limbajului care se ocupă cu folosirea semnelor lingvistice.

pragmatism. Teorie a adevărului care susţine că adevărul trebuie înţeles în termeni de utilitate. Utilitatea unei opinii adevărate este înţeleasă asemenea celei a unei hărţi bune.

praxis. Deşi este des folosit interşanjabil cu *practică,* acest termen a fost folosit de Karl Marx pentru sinteza dintre teorie şi practică, şi a păstrat de atunci o anumita legătură cu ideea *practicii teoretizate.*

predicat. în filosofie, termen utilizat atât pentru o proprietate, cât şi pentru o relaţie. Un predicat în acest sens este ceea ce poate fi predicat despre - sau se poate spune că e adevărat despre - ceva sau despre un grup de lucruri.

predicţie. Enunţ despre ceea ce se va întâmpla. Unele predicţii sunt aproape bănuieli, total nesusţinute; altele se bazează pe re-

gularităţile naturale bine înţelese - de exemplu, predicţiile astronomice - şi au o mare probabilitate de a fi corecte.

premise. Acele enunţuri ale unui raţionament care oferă suportul, concluziv sau probabilistic, pentru concluzia raţionamentului. Denumite câteodată şi *presupoziţii-*

prezumţie. Punctul de plecare neargumentat, nepus în discuţie al unui raţionament. Ceea ce suntem în stare să stabilim printr-o discuţie şi/sau raţionament va depinde întotdeauna de prezumţiile de la care plecăm.

prima facie. Lat.: la prima vedere. Expresia este folosită câteodată în acest sens, dar mai des este folosită pentru a delimita ceva - o obligaţie, o dovadă, un drept- cu o forţă presupusă sau prezumtivă care este susţinută până în momentul în care este respinsă de o consideraţie superioară.

principiul fericirii maxime. Expresie asociată cu utilitarismul în general şi cu J. S. Mill în particular. Ideal, acţiunile - şi cele individuale, şi cele politice/legislative - ar trebui să ţintească producerea unei cantităţi maxime de fericire, fără a conta despre a cui fericire este vorba.

principiul regulativ. Utilizat de obicei despre enunţurile - precum „Toate evenimentele au o cauză" - interpretate ca norme ghidând practica („Caută întotdeauna cauza!") mai degrabă decât enunţuri adevărate sau false.

probabilitate. Grad de posibilitate. Există grade de posibilitate până la certitudine, fără a o include. Probabilitatea este înţeleasă uneori ca o proprietate obiectivă a evenimentelor, pe baza frecvenţei lor relative într-o serie de evenimente şi câteodată o estimare subiectivă (personală) a probabilităţii, relativă la datele pe care le posedă o persoană dată.

problema minte/corp. Etichetă folosită pentru un set de întrebări intercorelate cu privire la existenţa deopotrivă a minţilor şi a corpurilor şi - mai ales în cazul fiinţelor umane - cu privire la cum putem concepe relaţiile dintre acestea.

proces. Serie interrelaţionată de evenimente. Metafizica procesului susţine că acestea sunt mai fundamentale decât substanţele.

propoziţie analitică. Enunţ adevărat în virtutea definiţiilor termenilor ce-1 compun. De ex.: Toţi burlacii sunt necăsătoriţi.

proprietate. Cel mai des, sinonim pentru *caracteristică* sau *trăsătură;* tot ceea ce este *adevărat* despre un individ sau o entitate particulară.

proprietate definitorie. Proprietate pe care un lucru trebuie să o aibă pentru a fi ceea ce este.

proprietate emergentă. Proprietate ce poate fi analizată în termenii (sau redusă la) unei proprietăţi fundamentale. De exemplu, duritatea este o proprietate emergentă relativă la proprietăţi moleculare fundamentale care explică duritatea obiectelor tari.

proprietate nenaturală. Proprietate a unui lucru ce diferă fundamental de predicatele descriptive obişnuite. *Bunătatea* a fost clasic considerată drept principalul candidat pentru acest statut.

proprietăţi dispoziţionale. Proprietăţi precum solubilitatea sau fragilitatea, definite prin ceea ce s-ar întâmpla în anumite circumstanţe (indiferent dacă aceste circumstanţe se produc sau nu). Multe dintre proprietăţile psihologice sunt dispoziţionale.

psihologia facultăţii. Teorie după care mintea umană poate fi fragmentată într-un număr unic de forţe separate, aşa-numitele facultăţi.

q.e.d. Abreviere pentru lat. *quod erat demonstrandum,* însemnând „ceea ce trebuia demonstrat". Folosită pentru a marca concluzia unei dovezi sau a unui raţionament.

qua. Lat.: ca. De exemplu, Aristotel a definit metafizica - studiul fiinţei *qua* fiinţă.

qualia. Calitate sau calităţi - în particular, calităţi i-mediate, perceptibile prin simţuri, ale lucrurilor, precum roşeaţa unei cireşe.

raport de observaţie. în formalizările ştiinţifice, enunţurile primare, intersubiective cu privire la ceea ce este văzut direct sau altcumva perceput. Ele servesc la confirmarea sau infirmarea ipotezelor şi teoriilor.

raţional. Relativ la raţiune. Aristotel a definit oamenii ca animale raţionale - animale având raţiune. Deşi, într-un sens, este evident cum ne deosebim de animalele neraţionale, filosofii nu au căzut de acord asupra unei caracterizări precise a raţionalităţii.

raţionalism. Perspectivă în teoria cunoaşterii după care mintea sau intelectul, mai degrabă decât simţurile, este singura sau cel puţin principala sursă de cunoaştere.

raţionament deductiv. Raţionament a cărui concluzie trebuie să fie adevărată dacă toate premisele sale sunt adevărate. Prin contrast cu raţionamentul inductiv, a cărui concluzie poate fi falsă chiar şi atunci când toate premisele sale sunt adevărate.

raţionament inductiv. Raţionament care, pe baza observaţiei sau considerării membrilor unei mulţimi, duce la o concluzie despre toţi membrii acelui grup.

raţiune practica. Parte a raţiunii umane dedicată descoperirii cursului optim, sau cel puţin satisfăcător, al acţiunii. în contrast cu *raţiunea teoretică,* care ţinteşte descoperirea de adevăruri care nu trebuie să aibă vreo legătură cu ailiunea.

raţiune suficientă. O raţiune suficientă pentru X este tot ceea ce va cauza sau va explica, pi m sine, existenţa lui X. Principiul raţiunii suficiente, asociat lui Leibni/. susţine că pentru orice există o raţiune care explică de ce este aşa cum i-sic si nu altfel.

realism. In sens obişnuit şi in-ncial, perspectiva după care există o lume independentă de mental ai care enunţurile noastre adevărate corespund. In sens strict, cineva poate li realist cu privire la un anumit gen de lucruri - de exemplu, mulţimi sau clase, numere, valori.

realism naiv. Perspectivă (respinsă pe scară largă) după care lumea este exact cum apare ea simţurilor noastre (sau „simţului comun").

reducţionism. Pretenţie de forma A-urile nu sunt altceva decât B-uri, la care se obiectează pe baza existenţei a ceva în natura A-urilor care este ignorat. Astfel, dacă sau nu pretenţia că oamenii nu sunt altceva decât organisme biopsihice complexe este înţeleasă ca reducţionism va depinde de consideraţia că în natura umană există ceva ignorat de această caracterizare.

reductio ad absurdum. Lat.: reducere la absurd. Expresie utilizată pentru respingerea unei poziţii, care funcţionează demonstrând că din ea rezultă ceva absurd (sau evident imposibil).

regres la infinit. Eroare logică, întâlnită ori într-o serie de raţionamente de forma A rezultă din B, B rezultă din C, C din D şi tot aşa, fără sfârşit, ori într-o serie de explicaţii de forma A pentru că B, B pentru că C, C pentru că D şi tot aşa, la infinit.

reificare. vezi ipostaziere.

relaţie. Predicatele se împart în predicate monadice (nonrelaţionale) şi poliadice (relaţionale). „Este gras" este un predicat monadic; „Se întinde între" este un predicat triadic (de trei locuri) relaţional. Elementele legate de relaţii sunt denumite *relata.*

relativism de tip protagoreic. Perspectivă după care lucrurile sunt aşa cum sunt percepute de un agent dat. Protagoras

a spus: „Omul este măsura tuturor lucrurilor; a ceea ce este, că este şi a ceea ce nu este, că nu este".

relativism etic. Perspectivă în care opiniile morale sunt produsele enculturaţiei tribale (socializare), şi prin urmare nu există bază raţională pentru a alege între opiniile morale contradictorii ale unor triburi diferite.

respingere. Dezaprobare, demonstraţie care arată că un anumit punct de vedere, o anumită poziţii[1], nu se poate susţine.

retorica. Arta vorbirii propriu-zisiv Socratc, Platon şi mulţi alţi antici (nu şi Aristotel) au privit retorica ca pe o artă „falsă", furnizând nimic mai mult decât o.aparenţă de adevăr.

revoluţia copernicană a lui Kant. Teză radicală a lui Immanuel Kant (1724-1804) după care formele sensibilităţii noastre (aparatul senzorial) şi categoriile cunoaşterii determină natura experienţei- noastre. Perspectiva contrastează cu vederile tradiţionale, după care natura experienţei este determinata de obiectele din lume pe care le experimentăm.

sancţiune. Ceea ce motivea/.ă ascultarea, conformarea, cel mai des în context legal. Aceasta explică de ce autoritatea şi pedeapsa se leagă amândouă de termenul de *sancţiune.*

sănătate. Calitate a unui raţionament deductiv valid care, în plus, are toate premisele adevărate.

scepticism. Negarea faptului că oamenii posedă cunoaştere. Scepticismul global susţine că oamenii nu ştiu nimic. Variate scepticisme locale neagă cunoaşterea unor domenii particulare, de exemplu, moralitatea şi supranaturalul.

semantica condiţiilor de adevăr. Semantica, sau teoria semnificaţiei, care susţine că înţelesul unui enunţ poate fi explicat exhaustiv şi semnificativ prin intermediul condiţiilor de adevăr.

semantică. Studiul relaţiilor dintre limbaj şi lume. "

semiotică. Ştiinţa semnelor.

semnificaţie. Mai larg, sinonim pentru înţeles, sau chiar pentru importanţă. Mai strict, relaţia dintre un semn - natural sau convenţional, verbal sau nonverbal - şi ceea ce acesta semnifică sau indică.

sensibil. Termen legat de simţuri şi de datele furnizate de acestea sau cu sens, raţional.

silogism. Model tradiţional de raţionament compus dintr-o premisă majoră, o premisă minoră şi concluzie. De exemplu, toţi câinii

sunt mamifere; toate mamiferele au sânge cald; prin urmare, toţi câinii au sânge cald.

simetrie. Termen ce descrie o relaţie care, stabilită între un prim element şi un al doilea element, se stabileşte cu necesitate şi între elementul doi şi primul element. *Relaţia de egalitate* este cea mai importantă simetrie.

simpliciter. Lat.: pur \i simplu; punct; *tout court;* fără calificativ sau adăugire.

simplitate. Proprietate care valorizează pozitiv (în cele mai multe poziţii) explicaţiile şi teoriile. Dintre două teorii, altminteri egale, cea mai puţin complicată (sau cea care menţionează mai puţine entităţi sau clase de entităţi) este considerată mai bună.

simţ comun. Nume general pentru tot ceea ce gândeşte o persoană rezonabilă. Pentru unii filosofi este corect cu necesitate, pentru alţii rezidă într-o eroare de origine.

sintactică. Parte a teoriei limbajului care se ocupă cu relaţiile dintre semnele lingvistice.

sintetic a priori. Expresie ce descrie acele adevăruri (dacă există) despre lumea reală care, cu toate acestea, sunt cunoscute cu ajutorul raţiunii, independent de experienţă.

sistem. Set de enunţuri şi supoziţii inter-relaţionate.

sofism. Argumentaţie falsă, trucată, înşelătoare.

solipsism. Punct de vedere, câteodată susţinut cu seriozitate, după care persoana care propune o perspectivă reprezintă singurul lucru care există. Combinat de obicei cu punctul de vedere după care orice altceva reprezintă doar părţi, bucăţi ale experienţei unei singure persoane.

specie. Subclasă relativ la o clasă (gen) mai largă. Collie reprezintă o specie de câine, în timp ce câinii sunt o specie de mamifere, iar mamiferele sunt specii de animale.

stare naturală. Condiţie a oamenilor aflaţi în afara societăţii civile, organizate, în care viaţa este scurtă, mizeră, brutală (sau cel puţin aşa este înfăţişată de obicei). Altfel spus, un război al tuturor împotriva tururor.

stare ocurentă. Stare de conştiinţă la un moment dat. Durerile şi alte sentimente sunt exemple de stări ocurente. Contrastează cu *stările dispoziţiohale,* precum convingerile şi dorinţele.

stoicism. Punct de vedere după care universul este un întreg raţional în care toate lucrurile se petrec spre bine, din care derivă per-

ceptul după care o persoană înţeleaptă este aceea care învaţă să accepte cu „stoicism", sau cu bunăvoinţă, orice s-ar întâmpla - chiar şi situaţiile care-1 zdrobesc pe cel mai puţin înţelept.

structuralism. Perspectivă după care semnificaţia unei părţi (semn, simbol, fragment lingvistic) este funcţia dată de rolul său diferenţiat în interiorul unei structuri (sistem) mai larg. Astfel, scaun îşi capătă semnificaţia distinctivă din poziţia sa contrastantă în inventarul pieselor de mobilier.

subclasă. Parte a unei clase.

subcontrarii. Pereche de enunţuri care pot fi împreună adevărate, dar nu pot fi împreună false. De exemplu, „Unii suedezi sunt protestanţi" şi „Unii suedezi nu sunt protestanţi".

sub specie aeternitatis. lat.: ca şi etern. Unii filosofi - cel mai faimos, Spinoza - au susţinut ca scopul metafizii este acela de a surprinde sau a delimita totalitatea *sub sperie ueternitatis.*

substanţa. Cel mai des, un lucru individual ce deţine proprietăţi şi este subiectul unor schimbări. Câteodată definită ca fiind acel ceva capabil de existenţă independentă.

substitutivitate. Proprietatea de a fi substituit. în mod obişnuit înseamnă înlocuibil „salvând adevărul" (fără nici o schimbare a valorii de adevăr).

substrat. Literal, ceea ce se află dedesubt. Utilizat deseori pentru a denumi purtătorul proprietăţilor sau subiectul schimbărilor.

subzistent. Având fiinţă ori existenţă. Termeni utilizaţi uneori în contrast cu *existent,* pentru a acoperi ceva care există (dacă există) în afara spaţiului şi timpului.

summum bonum. Lat.: binele suprem. Teoriile valorilor nu au căzut de acord cu privire la binele suprem (care este acesta).

supoziţie. Prezumţie - de obicei pentru un raţionament, discuţie sau investigaţie ulterioară.

survenienţă. Starea de a fi survenient. O proprietate este survenientă dacă depinde de alte proprietăţi şi nu poate varia dacă acestea sunt constante. Culorile sunt surveniente, de exemplu, pentru că depind de proprietăţi fizice primare.

suspendarea judecăţii. Stare mentală ce nu este caracterizată nici de credinţa într-o propoziţie, dar nici de aceea în contrariul ei. Atitudinea cea mai potrivită atunci când nu există nici o raţiune sau evidenţă care să favorizeze alegerea unei propoziţii în detrimentul negaţiei sale sau invers.

tabula rasa. Lat.: tablă nescrisă. Metaforă folosită de empirişti precum John Locke pentru a caracteriza mintea la naştere, înainte de a fi „înscrisă" prin experienţă.

tautologie. Enunţ cu necesitate adevărat în virtutea formei sale logice - de exemplu, „Plouă sau nu plouă". în general, tautologiile sunt privite ca fiind golite de informaţie.

telos. Greacă: sfârşit; ţel; scop.

temporalitate. Proprietatea de a exista în timp. Metafizica procesului pune accent pe temporalitate.

teologie naturală. Corp de cunoştinţe despre Dumnezeu pe care oamenii le au (dacă le au) pe baza raţiunii şi nu pe baza revelaţiei.

teoremă. într-un sistem formal - de exemplu, formalizarea geometriei euclidiene - un enunţ ce poate fi derivat din axiomele sistemului.

teoria aspectului dublu. Perspectivă metafizică înţelegând mintea şi corpul ca două aspecte diferite ale aceleiaşi realităţi primare.

teoria contractului social. Punct de vedere după care oamenii părăsesc starea naturală prin aderarea tacită la un contract care pune pe picioare societatea civilă cu legile, datoriile şi obligaţiile sale. Privită în general nu ca o descriere a unui eveniment istoric, ci mai degrabă ca pe o justificare ipotetică a statului.

teoria valorilor. Cercetare sistematică a originii, naturii sau conexiunilor dintre valorile de orice tip. Cunoscută şi sub denumirea de *axiologie.*

termen. Cuvânt sau expresie.

termen categorial. Termen primar clasificator care răspunde la întrebarea „Ce este?". Astfel de termeni sunt *câine, scaun, telefon,* în timp ce *roşu, gras* sau *leneş* nu aparţin acestei categorii.

testabilitate. Capabil de a fi testat. Unii filosofi ai ştiinţei înţeleg testabilitatea ca pe o trăsătură necesară a oricărui enunţ (sau teorie) veritabil.

transcendental. Ceea ce există în afară sau dincolo de experienţa sau cunoaşterea obişnuită.

tranzitiv. Cuvânt ce descrie o relaţie de tipul: dat fiind că aceasta se susţine între un prim şi un al doilea element, şi, de asemenea, între al doilea şi un al treilea, ea se stabileşte cu necesitate între

primul şi al treilea element. *Relaţia de egalitate* este cea mai importantă relaţie tranzitivă.

uniformitatea naturii. Punct de vedere, privit câteodată ca fiind crucial pentru ştiinţă, după care lumea fizică se supune aceloraşi legi în orice timp şi-n orice loc.

unitate de acţiune. Acţiune a corpului uman care nu se face prin intermediul altei acţiuni. în circumstanţele normale, a ridica mâna este o unitate de acţiune.

universalia ante res. Lat.: universaliile sunt anterioare lucrurilor. Expresie folosită pentru a descrie statutul ontologic acordat universaliilor de realismul platonic; sau poziţia după care universaliile există independent de mental sau de instanţierile lor.

universalia in rebus. Lat.: universaliile în lucruri. Expresie utilizată pentru a descrie statutul ontologic acordat universaliilor de gânditori precum Aristotel, care susţine că universaliile există independent de minte, dar nu şi de particulariile caracterizate de ele.

universalia post res. Lat.: universaliile după lucruri. Expresie folosită pentru a descrie statutul ontologic acordat universaliilor de nominalism; sau poziţia după care universaliile există doar ca termeni generali.

universalii. Idei abstracte, precum *roşeaţa, triunghiularitatea* şi *dreptatea.* Statutul lor ontologic este controversat.

universalitate. Calitate a unei reguli sau a unui principiu care se aplică tuturor persoanelor. A fi universal în acest sens este deseori înţeles ca o condiţie necesară pentru a avea de-a face cu o regulă (sau principiu) moral(ă) ca atare.

univoc. Cu un singur înţeles. Spunem despre un termen că este univoc dacă semnifică acelaşi lucru în toate utilizările.

urcuş semantic. Ridicarea de la un nivel la un meta-nivel. Luând „Plouă" ca pe un nivel (vorbirea directă despre lume), „urcăm" semantic (la nivelul vorbirii despre vorbire) atunci când spunem „Propoziţia Plouă este adevărată".

utilitarism. Teorie care susţine că permisivitatea, interdicţia sau obligativitatea morală a acţiunilor depind de consecinţele evaluate în termeni de plăcere/fericire sau durere/nefericire produse de acţiuni. Există două forme de utilitarism: al *actului,* ce ia în considerare consecinţele act cu act; şi al *regulii,* care consideră consecinţele generale ale adoptării sau aderării la o regulă sau alta.

utilizare. Când un **cuvânt** nu este el însuşi subiect de discuţie şi îşi aduce contribuţia normală la înţelesul propoziţiei spunem că este *utilizat.* în contrast cu *menţiune* - atunci când se vorbeşte despre cuvântul însuşi.

utopia. Literal, nicăieri. Termen folosit pentru a numi o lume ideală imaginară. *Utopic* semnifică în mod obişnuit *nerealist.*

vaguitate. Un termen are proprietatea vaguităţii (sau este vag) DACĂ ŞI NUMAI DACĂ, între cazurile clare de aplicabilitate şi inaplicabilitate, există o zonă de cazuri „greu de precizat". *Chel, bătrân* şi *bogat* sunt exemple de termeni **vagi.**

validitate. Strict, deducţie bună. Mai puţin strict, argumente bune nedeductive şi chiar enunţuri adevărate.

valoare de adevăr. în logica standard, despre ambele valori de adevăr, adevărat sau fals. Există şi logici cu trei valori de adevăr, utilizând adevărul, falsitatea şi nedeterminarea.

valoare. Calitate pozitivă sau tot ceea ce este dezirabil, folositor, interesant, bun, important - aceştia fiind doar câţiva dintre termenii ce exprimă valori po/.itive. Dacă valorile sunt parte a naturii intrinseci a lucrurilor sau ţin doar de „replica" pe care omul o dă lucrurilor este o chestiune controversată.

veridic. Literal, adevărat. O experienţă este veridică DACĂ ŞI NUMAI DACĂ este despre ceea ce se pretinde a fi. Antonim: nonveridic.

verificabilitate. Proprietatea de a fi deschis verificării. Pozitiviştii logici susţin că toate enunţurile analitice care nu sunt deschise verificării nu au semnificaţie cognitivă.

verificare. Set de proceduri, relativ la un anumit enunţ, folosite pentru a-i determina valoarea de adevăr.

virtual. Cuvânt folosit cel mai des (nu la propriu) ca sinonim pentru *aproape.* Strict vorbind, un X virtual este ceva care are puterea lui X fără a fi X.

virtute. Caracteristică pozitivă sau excelenţă a unui lucru sau a unei persoane. Uneori, virtutea este definită mai strict ca bun obicei.

vitalism. Perspectivă în care există o diferenţă fundamentală (sau metafizică) între lucrurile însufleţite şi cele neînsufleţite. Vitalistii au susţinut cândva că substanţele organice nu pot fi sintetizate în afara unui organism viu. Bineînţeles, s-a dovedit că s-au înşelat.

voluntarism. Perspectivă care accentuează importanţa voinţei sau a actului volitiv. De exemplu, un voluntarist ar susţine că

actele contrare voinţei lui Dumnezeu sunt greşite; un non-voluntarist ar susţine că actele greşite (adică independente de voinţa lui Dumnezeu) sunt contrare voinţei lui Dumnezeu.

weltanschauung. Germană: vedere asupra lumii. Mod atotcuprinzător de a înţelege realitatea, câteodată formulat explicit, altădată rămânând implicit.

zeitgeist. Germană: spiritul timpului.

INDEX

A

F

T

V

CUPRINSUL